MARIA BEATRIZ NIZZA DA SILVA

SISTEMA DE CASAMENTO NO BRASIL COLONIAL

306.81 O58
Autor: Silva, Maria Beatriz Nizza d
Título: Sistema de casamento no Bra
1037460
152204

Scanned with CamScanner

MARIA BEATRIZ NIZZA DA SILVA

(da Universidade de São Paulo)

SISTEMA DE CASAMENTO NO BRASIL COLONIAL

0724

1037460

T. A. QUEIROZ, EDITOR
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
São Paulo

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA
BIBLIOTECA
REGISTRO 1037460
DATA 15/12/11

Vivaldo da Costa Lima

Scanned with CamScanner

Capa:

Dept.º de Arte da TAQ
(gravura de J.-B. Debret, reproduzida de
Voyage pittoresque et historique au Brésil,
por cortesia do Instituto de Estudos Brasileiros, USP)

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

S581s Silva, Maria Beatriz Nizza da.
Sistema de casamento no Brasil colonial / Maria Beatriz Nizza da Silva. — São Paulo : T. A. Queiroz : Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.
(Coleção coroa vermelha : Estudos brasileiros : v. 6)

Bibliografia.

1. Brasil — História — Período colonial
2. Casamento — Brasil I. Título.

CDD-981.021
-301.420981

84-0654

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Casamento : Sociologia 301.420981
2. Brasil : Período colonial : História 981.021
3. Brasil-colônia : História 981.021

Proibida a reprodução,
mesmo parcial, e por
qualquer processo, sem
autorização do editor.

ISBN 85-85008-20-2

Direitos desta edição reservados

T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA.
Rua Joaquim Floriano, 733 — 4.º
04534 São Paulo, SP

1984

Impresso no Brasil

Scanned with CamScanner

SUMÁRIO

I — *A história que ainda não foi escrita* 1

II — *A palavra e o silêncio* 7

III — *População e casamento* 17
1 — O esforço de povoamento 18
2 — Sítios volantes e povoações 20
3 — Restrições ao celibato religioso 23

IV — *Casamento pela lei da natureza* 29
1 — Práticas matrimoniais indígenas 31
2 — O concubinato e sua punição 36
3 — Obstáculos ao casamento 47

V — *A escolha do cônjuge* 65
1 — O princípio de igualdade 66
2 — A virgindade pressuposta 70
3 — Rapto por sedução ou por violência 75

VI — *O processo matrimonial* 83
1 — Os esponsais 84
2 — Promessas não cumpridas 89
3 — Regime de bens 97
4 — A celebração do matrimônio 110
5 — Impedimentos e dispensas 126
6 — Casamentos de escravos e casamentos mistos 139

VII — *A vida conjugal* 157
1 — A sexualidade permitida 159
2 — A procriação 163
3 — A criação e a educação dos filhos 171
4 — Maridos ausentes, mulheres abandonadas ... 188
5 — A honra da mulher casada 191
6 — Problemas conjugais 198

VIII — *A desagregação do casal* 209
1 — Os processos de divórcio 210
2 — A anulação do matrimônio 243

Fontes 253

Bibliografia 261

Scanned with CamScanner

I

A HISTÓRIA QUE AINDA NÃO FOI ESCRITA

"Nous saisissons dans un passé d'abord les différences, ensuite les ressemblances avec le temps où nous vivons."

Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime.*

Scanned with CamScanner

Na década de 30, ao escrever *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre teve uma noção clara da documentação a ser explorada em estudos sobre a família no Brasil colonial. Foi ele quem acentuou a raridade e também a riqueza informativa dos "livros de assentos", onde o cabeça de casal anotava não só as despesas de sua casa, mas também algumas efemérides familiares, por exemplo, os batizados dos filhos;[1] foi ele quem mostrou a relevância das confissões e denúncias reunidas pela visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, "material precioso para o estudo da vida sexual e de família"; foi ele quem soube utilizar a série de inventários e testamentos, cuja publicação já então se iniciara em São Paulo, e também os estudos de genealogia como os de Pedro Taques; e, o que me parece mais notável, já enumerava, entre as fontes possíveis, "os livros de assentos de batismo, óbitos e casamentos de livres e escravos e os de rol de famílias e autos de processos matrimoniais que se conservam em arquivos eclesiásticos".[2]

Infelizmente, o caminho aberto por Gilberto Freyre não foi imediatamente trilhado pelos historiadores e foram os sociólogos que, em seguida, apresentaram descrições impressionistas da família colonial.[3] Foi preciso o impulso dado pelos estudos de demografia histórica referentes ao período colonial para que os historiadores, e principalmente os brasilianistas, começassem a explorar um terreno novo.[4] Ampliando a documentação utilizada até então pelos historiadores-demógrafos, começaram eles a questionar-se sobre o sistema de casamento no Brasil colonial. O magnífico artigo de Donald Ramos publicado em 1975, "Marriage and the Family in Colonial Vila Rica",[5] constitui um bom exemplo desta nova linha de pesquisa histórica, assim como o recente trabalho de Eni de Mesquita Samara, *A família na sociedade paulista do séc. XIX (1800-1860)*.[6]

Foi em 1973, ao redigir um capítulo da minha tese de livre-docência, que comecei a interessar-me pelo sistema de normas que regiam a prática do matrimônio no período colonial.[7] A essa pesquisa inicial, referente ao Rio de Janeiro, seguiram-se outras, desta vez sobre a Capitania de São Paulo.[8] Graças aos auxílios de pesquisa concedidos pela Fundação Carlos Chagas, no seu primeiro Projeto Mulher, e pelo CNPq, pude então consagrar-me de maneira mais sistemática à exploração de um domínio de pesquisa histórica que até então tinha sido apenas aflorado.

Os modelos historiográficos estrangeiros ou confirmaram as intuições iniciais ou orientaram a procura de outra documentação também adequada. Por vezes sugeriram perguntas e levantaram problemas cujos equivalentes busquei para o Brasil colonial.[9] Poderia ainda citar outras fontes de inspiração em trabalhos de sociólogos[10] ou dos grupos feministas,[11] mas, confesso, a contribuição destes foi

Scanned with CamScanner

menor que a dos historiadores estrangeiros, os quais se defrontaram com dificuldades semelhantes àquelas com que eu deparava no decorrer da pesquisa.

Exatamente porque a noção de *família* era bastante complexa durante todo o período colonial, variando de acordo com os grupos sociais, raciais ou jurídicos, pareceu-me mais seguro tomar o casamento como ponto de partida para uma futura história da família.

Jean-Louis Flandrin, consultando os antigos dicionários franceses e ingleses do século XVI ao XVIII, observa que "o conceito de família estava dividido entre a idéia de co-residência e a idéia de parentesco".[12] A palavra evocava ou um conjunto de parentes que não residiam na mesma morada ou um conjunto de co-residentes que não estavam necessariamente ligados pelo sangue.

Essa distinção semântica aparece também nos antigos dicionários portugueses: a família é, por um lado, constituída pelas "pessoas, de que se compõe a casa, e mais propriamente as subordinadas aos chefes, ou pais de família"; e, por outro lado, pelos "parentes, e aliados".[13] E com esta duplicidade deparamos na documentação. No primeiro sentido é empregada, por exemplo, num documento de 1660: "e logo pelos ditos Capitães Fernão Dias Pais e José Ortiz de Camargo e Henrique de Cunha Gago foi dito que eles por si e em nome de suas famílias e parentes amigos e aliados, presentes e ausentes. . .".[14] No segundo sentido, mais abrangente, é usada num documento de 1674: "Fernando de Camargo, morador na vila de São Paulo, fez petição a V. A. em que diz que por causas e motivos, que houve entre as famílias dos Camargos e a dos Pires. . ."[15]

A noção de família em sentido amplo foi a que mais interessou os sociólogos, atraídos sobretudo pelas noções de parentesco e de compadrio; enquanto a família em sentido restrito tem sido uma noção manipulada sobretudo pelos historiadores demógrafos, preocupados com a tipologia dos fogos enumerados nas listas de população.

No caso específico do Brasil colonial, um historiador como Donald Ramos, depois de acentuar a importância do laço conjugal para definir a família, resolveu também adotar, devido à baixa taxa de casamentos observada em Vila Rica, o laço de paternidade ou maternidade nessa definição, de maneira a poder dar conta dos inúmeros domicílios habitados por mãe solteira com filhos, ou mesmo, embora mais raramente, por pai solteiro com filhos.[16] Em relação, portanto, ao período colonial, o estudo da família em sentido restrito, se tem que assentar fundamentalmente na análise do sistema de casamento de acordo com as leis da Igreja e do Estado, não pode, por outro lado, omitir aquilo que então se denominava

Scanned with CamScanner

"casamento pela lei da natureza" ou, de maneira pejorativa, concubinato ou mancebia.

Se para o sociólogo e para o político aparece como mais atraente o estudo da família em sentido amplo, na medida em que apresenta, para as camadas superiores da sociedade, conseqüências de aliança ou de guerra, de proteção ou desfavor, para o historiador, que se debruça hoje sobre as massas e não sobre as denominadas elites, é a co-residência, resultante de um laço conjugal (legítimo ou ilegítimo) ou de um laço de paternidade ou maternidade, que se revela mais adequada como base para uma história da família.

Esse laço conjugal, além de poder ser rompido pela morte de um dos cônjuges, foi também desfeito no período colonial pela separação, formalmente decretada pelo Tribunal Eclesiástico, ou pelo abandono do lar, situações cujo estudo necessariamente complementa a análise do sistema de casamento.

Embora reconheça que é igualmente importante o estudo do sistema de transmissão de bens através da herança, uma vez que através dessas normas jurídicas é possível constatar as diferenças entre o casamento legítimo e o concubinato, ou entre o casamento nobre e o plebeu, resolvi deixar para uma futura publicação essa análise, não só para não alongar em demasia este trabalho, mas porque o assunto requer uma atenção especial.

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — Em *Cultura no Brasil colônia* (Petrópolis, Vozes, 1981) faço a análise de um desses cadernos de assentos no capítulo intitulado "Estilo de vida de um negociante". O caderno pertenceu ao coronel Francisco Xavier da Costa Aguiar, negociante da praça de Santos no início do século XIX, e foi publicado nos *Anais do Museu Paulista*, tomo XX, 1966.

2 — *Casa grande & senzala*, 9.ª edição, 1958, tomo I, p. LII.

3 — Ver a crítica feita a autores como Fernando de Azevedo, João Camilo de Oliveira Torres, Luís de Aguiar Costa Pinto, Antônio Cândido e Tales de Azevedo no artigo de Donald Ramos, "Marriage and the Family in Colonial Vila Rica", *Hispanic American Historical Review*, vol. 55, n.º 2, maio de 1975, p. 201-2.

4 — Foi no fim da década de 60 e durante a década de 70 que os estudos de demografia histórica se desenvolveram no Brasil. Basta citar os principais trabalhos de Maria Luiza Marcílio, *La ville de São Paulo. Peuplement et Population. 1750-1850 d'après les registres paroissiaux et les recensements anciens*, Rouen, 1968, e *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista, 1700-1836* (tese mimeografada), São Paulo, USP, 1974; os estudos da equipe de demografia histórica da Universidade Federal do Paraná (Maria Ignês Mancini de Boni, *A população da vila de Curitiba segundo as listas nominativas de habitantes, 1765-1785* (tese mimeografada), Curitiba, 1974; Mariza Budant Schaaf, *A população da vila de Curitiba segundo as listas nominativas de habitantes, 1786-1785* (tese mimeografada), Curitiba, 1974; assim como o trabalho de Iraci del Nero Costa, *Vila Rica: população (1719-1826)*, São Paulo, 1979.

5 — *Hisp. Amer. Hist. Rev.*, vol. 55, n.º 2, maio de 1975.

6 — Tese de doutoramento defendida na Universidade de São Paulo em 1980.

7 — Capítulo "O casamento e suas normas", em *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)*, São Paulo, 1977; 2.ª edição, 1978.

8 — "Sistema de casamento no Brasil colonial", *Ciência e Cultura*, vol. 28 (11), 1976; "Casamento de escravos na Capitania de São Paulo", na mesma revista, vol. 32 (7), 1980; e o capítulo "O casamento e suas normas eclesiásticas, civis e sociais" no livro *Cultura no Brasil colônia*.

9 — Entre esses modelos historiográficos há a salientar principalmente os estudos de Jean-Louis Flandrin, Philippe Ariès, François Lebrun, Peter Laslett, M. Anderson, e muito principalmente o livro escrito por Alain Lottin e outros sobre *La désunion du couple sous l'Ancien Régime* (ver bibliografia, no fim deste trabalho). Há que lembrar ainda o número especial da revista *Annales*, de julho-outubro de 1972, dedicado a *Famille et société*, assim como o número especial dos *Annales de Démographie Historique* sobre *Enfant et sociétés*, 1973.

10 — Ver a longa bibliografia publicada por Maria Salete Zulzke Trujillo em "A família brasileira", em *Notícia Bibliográfica e Histórica*, Campinas, n.º 67, maio de 1975.

Scanned with CamScanner

11 — Consultar as obras indicadas em *Mulher brasileira. Bibliografia anotada*, São Paulo, 1979.
12 — *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, 1976, p. 10.
13 — Antônio de Morais Silva, *Dicionário da língua portuguesa*, ed. 1813.
14 — Documento transcrito por Luís de Aguiar Costa Pinto, *Lutas de família no Brasil*, p. 92-3.
15 — *Ibid.*, p. 90.
16 — Artigo citado, nota 13, p. 203.

Scanned with CamScanner

II

A PALAVRA E O SILÊNCIO

"La première contrainte du discours consiste à prescrire pour commencement ce qui, en réalité, est un point d'arrivée, et même, un point de fuite dans la recherche."

Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire.*

Scanned with CamScanner

Quando o objetivo fundamental do historiador é confrontar um sistema de normas com os comportamentos efetivamente analisáveis através da documentação existente, ele tem necessariamente de cair no regionalismo, se pretender aprofundar o estudo no que se refere às práticas seguidas. Assim, dispomos, por um lado, de uma documentação que nos permite reconstituir a generalidade da regra e, por outro, daquela outra que nos permite apreender de que modo tais normas eram conhecidas, acatadas ou contestadas numa sociedade claramente determinada no tempo e no espaço.

Não é possível, portanto, escrever um trabalho histórico sobre o sistema de casamento no Brasil colonial sem delimitar cuidadosamente a região que vai servir de campo para o confronto entre as normas e os comportamentos. Optei pela Capitania de São Paulo, não só pela maior acessibilidade dos arquivos, sobretudo eclesiásticos, mas também porque ela tem sido menos pesquisada do que outras, acerca das quais foram recentemente escritos artigos ou livros importantes.

Assim, ao passar em revista os documentos utilizados neste trabalho, o leitor observará certamente que as fontes manuscritas dizem respeito, fundamentalmente, à Capitania de São Paulo, enquanto a maior parte das fontes impressas se referem simultaneamente à metrópole e à colônia, pois se pressupõe que um mesmo sistema de normas, sobretudo jurídicas, vigorava em Portugal e no Brasil.

A formulação de uma problemática e a busca da documentação suscetível de conter as informações necessárias para a resolução das questões levantadas constituem, durante a fase de pesquisa, dois aspectos concomitantes que mutuamente se iluminam. Se é certo que interrogar uma documentação exige um questionário previamente elaborado, também é verdade que as descobertas arquivísticas sugerem, por seu turno, novas perguntas e ajudam a reformular certas questões.

Agora, na fase de escritura histórica, sem que eu pretenda de modo algum reconstituir o constante vaivém entre a problemática e a documentação, importa contudo apresentar ao leitor os vários tipos de documentos utilizados, suas características principais e também chamar a atenção para as lacunas documentais experimentadas, a fim de que outros pesquisadores se concentrem especialmente na tentativa de localização, em arquivos ou bibliotecas, desses outros documentos cuja falta tanto se fez sentir e cuja existência se adivinha, uma vez que foram utilizados para estudos semelhantes, referentes a outras sociedades.

Pode parecer, à primeira vista, que a reconstituição do sistema de normas jurídicas em relação ao casamento constitui a fase me-

Scanned with CamScanner

nos árdua da pesquisa documental. Ora, tal não acontece: a análise do código básico, as *Ordenações Filipinas*, tem de ser completada com a da legislação subseqüente e também, em relação aos casos duvidosos ou contraditórios, com a jurisprudência estabelecida pelos assentos da Casa da Suplicação.

Por outro lado, o labirinto de leis do Antigo Regime é de tal maneira complicado, que o sistema das normas jurídicas em relação ao casamento só pode ser reconstituído com a ajuda dos juristas da época e também com um certo tipo de obras de caráter prático, como os manuais que, no início do século XIX, foram redigidos para auxiliar os tabeliães nas suas funções.

Para o conhecimento das normas religiosas temos dois documentos básicos: a coletânea das disposições do Concílio de Trento e as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, pelas quais se regia o Bispado de São Paulo. Mas estes dois textos não são suficientes. Sua leitura tem de ser completada com a de obras de outro teor, nas quais, aliás, a doutrina da Igreja em relação ao casamento se mostra mais variada e flexível e também mais próxima das realidades sociais com que seus autores conviviam. Refiro-me às obras de teólogos e moralistas publicadas na metrópole nos séculos XVII e XVIII, cuja circulação entre a população da Capitania de São Paulo seria, talvez, restrita (uma vez que o livro, ao contrário do que se verificava em outras capitanias, era aqui uma raridade), mas que certamente eram conhecidas dos párocos das diversas vilas, quanto mais não fosse através dos conselhos e da correspondência com os bispos. Trata-se de manuais de confessores, de diretórios da vida cristã, de obras de moral religiosa, escritas em linguagem acessível e muitas vezes sob forma dialogada. É nesse tipo de obras que podemos encontrar enunciadas as normas religiosas que regiam a sexualidade na vida conjugal, assim como os deveres recíprocos de cada um dos cônjuges.

Quanto às normas sociais, são indiscutivelmente aquelas que o historiador tem mais dificuldade em deduzir das fontes à sua disposição. Elas se manifestam de maneira fragmentária, espalhadas numa documentação heterogênea, difícil de delimitar com precisão. Aliás, estas normas variavam de acordo com os grupos sociais e, mais ainda, com as raças e o estatuto jurídico dos indivíduos (livres ou escravos). É certo que as normas jurídicas em vigor também levavam em conta estas variáveis, e até as normas religiosas, as mais genéricas de todas, por vezes também atentavam nessas diferenças. Mas é em relação às normas sociais que a generalidade da regra é mais dificilmente enunciada.

Scanned with CamScanner

Um único tipo de documentação se refere a essas normas de maneira a pressupor a universalidade: trata-se dos adágios, provérbios, rifões e anexins, cristalizações da sabedoria popular, nas quais o casamento constitui um tema freqüente. Mas, em que medida esses ditos populares podem ser utilizados pelo historiador? As cautelas exigidas na utilização desses documentos foram apontadas por Jean-Louis Flandrin em *Les amours paysannes (XVIe-XIXe siècle)* e podem resumir-se da seguinte maneira: todas as dificuldades metodológicas em relação a essa documentação resultam do fato de as coletâneas escritas dessas formas orais da sabedoria popular serem feitas sem qualquer especificação do tempo e do local em que tais ditos circulavam.[1]

Para o Brasil colonial, o problema de utilização desse tipo de fonte torna-se ainda mais complicado na medida em que importa averiguar se as coletâneas publicadas na metrópole nos séculos XVII e XVIII reuniam provérbios e ditos correntes também na colônia. Por outro lado, também não é fácil estabelecer se as compilações feitas no Brasil nos séculos XIX e XX recolheram apenas os ditos populares então em circulação, ou se também incluíram provérbios antigos, embora caídos em desuso.

A questão permanece, portanto, centrada em dois problemas: o da datação rigorosa do provérbio e o da área geográfica da sua circulação. Mas, mesmo que estas duas dificuldades não possam ser resolvidas, a sabedoria popular expressa sob tais formas pelo menos nos revela o universo possível, e por vezes contraditório, das normas sociais vigentes em relação ao casamento. Por tal razão, muitos adágios serão utilizados neste trabalho, ora como epígrafes de capítulos, ora incorporados ao texto.

Jean-Louis Flandrin não atribui à canção popular o mesmo peso de testemunho que aos provérbios, pois enquanto estes "estruturam o pensamento popular", o mesmo não se verifica em relação às cantigas. Esta idéia, aliás, aparece expressa também no século XVI, quando João de Barros, em "O diálogo em louvor de nossa linguagem", se refere às cantigas compostas pelo povo, "sem cabeça, sem pés, sem nome ou verbo que se entenda", mas que, mesmo assim desestruturadas, são veiculadas através dos tempos. Creio que nas cantigas populares podem também recolher-se quadras e outras formas de verso em que a sabedoria popular em relação ao casamento aparece de maneira bem clara.

Ao passarmos da esfera das normas para o estudo dos comportamentos, caímos necessariamente, como já foi salientado, no regionalismo documental, o que também se verifica na área de demografia histórica, quando as listas de população são analisa-

Scanned with CamScanner

das com o objetivo de calcular a natalidade, a nupcialidade, a fecundidade, a composição dos domicílios, etc.

Como não podia deixar de ser, também este tipo de documentação, acessível para a Capitania de São Paulo desde 1765, revelou-se extremamente útil, embora não tenha sido submetido neste trabalho àquela análise característica dos estudos de demografia histórica. Dado que o objetivo aqui não era o estudo da população da capitania, mas sim a vida conjugal, as listas de população foram consultadas apenas com o intuito de se obterem respostas a um certo número de questões, entre as quais salientamos as seguintes: diferença de idade entre marido e mulher, mulheres chefiando fogos na ausência dos maridos, número de filhos, idade dos filhos solteiros que moravam com os pais, etc. Dada a impossibilidade de serem aqui analisadas as numerosas listas de habitantes referentes às vilas da capitania e à cidade de São Paulo, foi utilizado fundamentalmente, para resposta a todas aquelas perguntas, um único recenseamento, o de 1765, o primeiro a ser realizado. Quanto a outras perguntas que eventualmente surgiram, este trabalho apoiou-se sobretudo nas conclusões a que já chegaram os historiadores que se têm dedicado à demografia histórica de São Paulo colonial.

Outras séries documentais revelaram-se mais preciosas para esta pesquisa dos comportamentos em relação ao matrimônio, e encontram-se conservadas no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo: a série dos pedidos de dispensa para a celebração do matrimônio e a dos processos de divórcio e de nulidade, entre os quais se encontram alguns referentes à quebra de promessa de esponsais. Embora estas fontes ainda não tenham sido exploradas pelos historiadores brasileiros, elas constituem sem dúvida alguma a base sólida sobre a qual deve assentar qualquer estudo do sistema de casamento no Brasil colonial. Sem elas, e sem os livros paroquiais de registro de casamentos, nenhum estudo sério pode ser feito, e já é tempo de se abandonarem certas visões "impressionistas" da vida conjugal na Capitania de São Paulo, muito comuns na obra de sociólogos.

Duas outras séries documentais, estas localizadas no Arquivo do Estado de São Paulo, devem ser salientadas na elaboração deste trabalho: a série dos inventários e testamentos e a série de petições, ou requerimentos. A primeira, além de permitir confrontar o sistema de regras que presidiam à herança com o comportamento dos testadores e dos herdeiros, revela o papel da mulher na vida conjugal, fornece informações sobre a emancipação dos filhos, apresenta dados sobre os dotes concedidos, etc. Quanto à segunda série, a das petições ou requerimentos, ela documenta

Scanned with CamScanner

sobretudo as "anomalias" da vida conjugal na medida em que as autoridades eram por vezes solicitadas a intervir para solucionar tais distorções.

Menos informativa do que se poderia supor à primeira vista, não deixa, contudo, a correspondência dos governadores da Capitania de São Paulo de fornecer alguns dados esparsos para as respostas às questões aqui formuladas. É essa correspondência que nos fala do recrutamento como forma de punição para os concubinados e os malcasados; é ela que nos elucida sobre os obstáculos levantados pelo serviço militar a uma vida conjugal normal; é ela também que alude aos crimes de violência perpetrados contra as mulheres, freqüentemente raptadas ou violentadas. Embora concentrados nas questões militares, administrativas ou econômicas, os governadores não deixavam de intervir na vida conjugal, quando eram para isso solicitados por um dos cônjuges e, portanto, na correspondência por eles emitida, há traços dessa intervenção na esfera privada.

Quando, sobretudo a partir de meados do século XVIII, os governantes, na metrópole ou na colônia, começaram a levar em conta a opinião da alta burocracia sobre a administração colonial, um novo tipo de fonte importante surge para o historiador sob a forma de memórias, pareceres ou planos. Esta documentação, embora em muitos casos não se refira diretamente ao casamento na Capitania, pelo menos aborda questões com ele relacionadas: povoamento, características étnicas da população, situação da agricultura, crianças abandonadas, etc.

Embora o Registro Geral do Senado da Câmara de São Paulo venha citado neste trabalho entre as fontes consultadas, a informação que se retirou de tais documentos foi mínima. Eles apenas nos esclareceram acerca da querela das provisões de casamento travada entre o bispo e o governador, aliado este aos vereadores de São Paulo, e também acerca da prática da medicina e da cirurgia na Capitania, pois se referiam freqüentemente à atuação das parteiras e das "curiosas e curandeiras" no atendimento às mulheres em operação de parto.

Não se pode esquecer, também, de uma outra fonte para o estudo dos comportamentos, esta já muito explorada pelos historiadores: os relatos de viajantes estrangeiros que, principalmente no século XIX, percorreram a capitania, comparando os costumes locais com os que conheciam no mundo europeu. Estes relatos são tanto mais importantes quanto os viajantes se mostravam sobretudo atentos ao sistema das diferenças observado em relação à Europa.

Scanned with CamScanner

As lacunas documentais podem fazer-se sentir ao historiador de duas maneiras distintas: ou em relação a uma documentação "ideal", que ele concebe para responder a todas as suas perguntas; ou em relação à documentação utilizada pelos seus colegas em relação a outras sociedades. Vejamos, em primeiro lugar, de uma forma comparativa, quais os tipos de fontes que devem existir, mas que ainda não foram localizados nos arquivos brasileiros.

Sabemos, através de um magnífico artigo de J.-M. Gouesse, que a documentação mais importante para se estudar a difusão das práticas anticoncepcionais ou foi redigida pelos confessores ou então a eles se dirigia.[2] Ora, por mais buscas que se fizessem no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, nada foi encontrado que se referisse a uma correspondência entre o bispo e os párocos das várias freguesias da capitania tratando de problemas abordados na confissão a propósito da sexualidade própria da vida conjugal. Se dúvidas ocorriam aos vigários por ocasião da confissão dos seus paroquianos, elas não se encontram registradas no caso da Capitania de São Paulo, ao contrário do que ocorreu em relação a outras capitanias. As respostas do bispo de Pernambuco aos seus párocos chegaram até mesmo a ser impressas, embora as questões ali abordadas não se referissem às práticas anticoncepcionais.[3]

É, portanto, de supor que alguma forma de correspondência se estabelecia entre o bispo de São Paulo e seus párocos, na qual questões importantes acerca das práticas sexuais da população da capitania eram debatidas. Mas, como localizar essa documentação, se muitos documentos do referido arquivo ainda não foram catalogados?

Será que não existem para a Capitania de São Paulo relatos das visitas pastorais como aqueles que se encontram na Biblioteca Nacional do Rio, referentes à diocese do Rio de Janeiro? É certo que no período colonial, devido ao imenso território coberto por um só bispo, as visitas pastorais eram tanto mais espaçadas quanto as viagens se apresentavam difíceis. O bispo do Rio de Janeiro, por exemplo, fez uma em 1812 e outra só em 1819. Isso não significa, contudo, que os bispos não se empenhassem, durante essas visitas, em promover os casamentos, convencendo alguns paroquianos a trocarem as relações ilícitas pelas laços sagrados do matrimônio.[4]

Sucede por vezes que o historiador tem certeza de que determinadas fontes se encontram em determinado arquivo, mas a ausência de uma catalogação adequada dos manuscritos torna extremamente difícil sua localização. Para dar um exemplo, num artigo intitulado "Memória Histórica de Cananéia", Antônio Paulino de

Scanned with CamScanner

Almeida diz que os livros do tabelião do 1.º Ofício daquela vila foram depositados no Arquivo do Estado e descreve o conteúdo desses registros, através do qual se vê que nos livros referentes ao século XVIII estavam registradas várias escrituras de contrato de casamento, assim como um rol de dote.[5] Procurando, contudo, no catálogo dos manuscritos daquele arquivo, não foi possível localizar tal documentação.

Outras lacunas documentais não dependem tanto da falta de uma adequada catalogação arquivística, capaz de facilitar a localização dos documentos, como do mau estado de conservação em que estes se encontram. Assim, torna-se praticamente impossível sua leitura. Foi o que ocorreu com documentos notariais dos séculos XVII e XVIII, referentes a Parnaíba, guardados no Arquivo do Estado e que exigem uma imediata restauração antes que sejam totalmente destruídos. Por esta razão, as escrituras de dote, documentos dos mais relevantes para este trabalho, e também dos mais difíceis de serem localizados, encontram-se em tal estado que sua leitura é por demais fragmentária.

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — *Op. cit.*, p. 15: "Car il ne s'agit pas de retrouver à travers les proverbes une mentalité populaire immuable, une commune sagesse des nations qui se serait formée dans la nuit des temps; mais d'établir l'existence, à une époque donnée, d'une attitude donnée, dans une région donnée. Il est par suite essentiel de savoir comment les proverbes publiés ont été recueillis."

2 — "Le refus de l'enfant au tribunal de la pénitence", p. 232: "Or nous avons eu la fortune de mettre la main sur des documents inédits destinés à des confesseurs, ou émanant d'eux. Parmi ces textes, quelques-uns décrivent les attitudes à observer à l'égard de l'onanisme, c'est-à-dire, dans le vocabulaire théologique du XVIIIe siècle le coït interrompu, selon qu'il était employé dans le mariage ou dans des relations illégitimes." (*Annales de démographie historique*, 1973)

3 — *Respostas dadas por D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, bispo de Elvas, então bispo de Pernambuco, às propostas feitas por por alguns párocos daquela diocese*, Lisboa, 1808.

4 — Biblioteca Nacional do Rio, Manuscritos, II — 34, 32, 32, carta do bispo capelão-mor do Rio de Janeiro ao rei em 1819.

5 — *Revista de História*, n.º 78, 1969.

Scanned with CamScanner

III

POPULAÇÃO E CASAMENTO

"Parece-me cousa mui conveniente mandar S. A. algumas mulheres, que lá têm pouco remédio de casamento, a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casarão todas mui bem, contanto que não sejam tais que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo."

Pe. Manuel da Nóbrega, carta de 6 de agosto de 1549.

"Outrossim mande que os degredados que não sejam ladrões sejam trazidos a esta vila para ajudarem a povoar porque há muitas mulheres da terra mestiças com quem casarão e povoarão a terra."

Oficiais da Câmara da vila de São Paulo, 1561.

Scanned with CamScanner

1 — *O esforço de povoamento*

Frei Gaspar da Madre de Deus, baseando-se numa sesmaria de 1538, refutava no século XVIII a versão, divulgada por Jaboatão, de que Martim Afonso trouxera vários casais na sua armada, transcrevendo para isso o documento em que João Gonçalves, meirinho, morador na vila de São Vicente, aparece como "o primeiro homem, que à dita Capitania veio com mulher casado, só com determinação de povoar".[1]

Aqueles que, nos primeiros tempos, vieram do Reino para a Capitania de São Vicente já casados e até com filhos, pertenciam sobretudo à nobreza e pouco tempo permaneceram na nova colônia, como aquele Luís de Gois, casado com Catarina de Andrade e Aguilar, que se retirou em 1553, ou como Domingos Leitão, fidalgo da Casa Real, casado com Cecília de Gois, que em 1575 se encontrava de novo na metrópole.[2]

Os primeiros casais que chegaram a esta Capitania, exatamente por serem de condição nobre, eram mais itinerantes e assim pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, que a primeira geração de povoadores veio sem mulheres e que aqui se ligou às índias, livres ou escravas.

O ponto de vista eclesiástico e o ponto de vista laico, no que se refere à política de povoamento preconizada nas primeiras décadas da colonização, destacam-se claramente nos dois textos colocados como epígrafe. Aos colonos dos primeiros tempos interessava a vinda de mais homens, quer para a defesa do território, quer para o desempenho dos cargos públicos; para os jesuítas, pouco preocupados com estas questões e contrariados com a miscigenação que contribuía para tirar os índios da sua tutela, o importante era que viessem mulheres, mesmo que fossem de má vida.

Nóbrega, numa outra carta, escrita em italiano e enviada para Lisboa a 6 de janeiro de 1550, explicitava melhor ainda o seu pensamento a tal respeito: deviam vir órfãs e meretrizes, pois, residindo no Brasil portugueses de diferente condição social, os ricos se casariam com as primeiras e os outros com as segundas.[3]

Para o jesuíta, tudo era preferível ao casamento com índias, e a mesma idéia expressava o padre Leonardo Nunes, numa carta escrita de São Vicente, em 1551, ao congratular-se pelo fato de vários homens solteiros terem deixado suas índias e se terem casado com filhas de homens brancos.[4]

Durante todo o período colonial nota-se a preocupação com o aumento da população e a vinda de povoadores; mas no início do século XIX deu-se ênfase especial à vinda de casais de ilhéus. O governador Melo Castro e Mendonça assim justificava, em

Scanned with CamScanner

1800, numa "Memória econômica-política", a necessidade de sangue novo na Capitania de São Paulo: "uma temperatura mais quente, uma inveterada preguiça, e inclinação à ociosidade, algum excesso libidinoso, as moléstias que daqui provêm, e algumas endêmicas do país, têm feito estes povos pela maior parte frouxos, e fracos, o que tudo concorre para que a geração seja mesquinha, e debilitada, cujo mal não tem remédio, senão o de procurar que os casamentos se façam com pessoas vindas de novo para este continente". A vinda dos casais das ilhas, além de fazer prosperar a agricultura, fator importante para o aumento da população, teria como conseqüência não só um maior número de filhos como indivíduos mais vigorosos e robustos.[5]

O problema da povoação do extenso território da Capitania de São Paulo sempre mereceu os cuidados da alta administração colonial, e não apenas por motivos puramente defensivos. É certo que as primeiras listas de habitantes, elaboradas durante o período pombalino, cumpriam objetivos militares, mas já nos fins do século XVIII o Estado começava a colher dados estatísticos sobre as populações a fim de manter-se informado sobre o progresso do povoamento, do mesmo modo que mandava recolher mapas sobre a entrada e saída de gêneros a fim de conhecer o desenvolvimento da agricultura.[6]

Não era apenas em função dos recrutamentos militares que a administração colonial se debruçava sobre os recenseamentos. José Arouche de Toledo Rendon constatava, em 1788, que as vilas de serra-acima tinham "aumento considerável na povoação", enquanto as da marinha ou se mantinham como estavam ou sofriam diminuição.[7] A explicação para tal fenômeno devia ser procurada, segundo ele, na existência de uma agricultura, ainda que incipiente, nas vilas de serra-acima, enquanto nas do litoral os habitantes se sustentavam unicamente do mar.

Qualquer diminuição na população da Capitania de São Paulo era motivo de susto para os governantes. Ao enviar para a corte do Rio de Janeiro o mapa da população referente ao ano de 1809, Franca e Horta, notando uma baixa no número de habitantes no curto espaço de um ano, a atribuía principalmente a duas causas: a estagnação do comércio e o recrutamento. Mas na corte o conde de Linhares não deve ter concordado totalmente com esta explicação, pois mandou logo pedir os seguintes informes: "se porventura tem havido diminuição nas culturas da Capitania, se o valor das terras tem abatido em preço, e qual seja o estipêndio, que se dá aos jornaleiros".[8]

De qualquer modo a explicação pelo recrutamento foi levada a sério pela corte, que aconselhou o governador a tornar pública a decisão de permitir "a entrada, e domicílio pacífico em sua casa

Scanned with CamScanner

a todo e qualquer, que haja fugido da Capitania para evitar de ser recrutado para soldado", pois só com esta providência se animariam as gentes a voltar para suas casas e retomar o "antigo tráfego de vida".[9]

2 — *Sítios volantes e povoações*

Quando D. Luís Antônio de Sousa assumiu o governo da Capitania de São Paulo, enviou para a metrópole uma descrição da situação em que então se achavam os núcleos populacionais: "As vilas e povoações civis, que tem esta Capitania, quase todas as fundaram os primeiros povoadores; aquelas de que pude alcançar a sua fundação quase todas foram feitas no tempo dos donatários, e antes do descobrimento das minas; a última que se fundou foi Pindamonhangaba."[10] Ora, como esta se fundara em 1705 e o morgado de Mateus escrevia em 1766, sessenta e um anos se tinham passado sem que nenhuma povoação fosse erigida em vila.

Não só a política de urbanização tinha sido suspensa no início do século XVIII, mas também as vilas então existentes eram pouco povoadas: "Observei as povoações, e achei que todas são pequenas, ainda as de maior nome, faltas de gente, e sem nenhum modo de ganhar a vida, os campos incultos, tudo coberto de mata brava, a lavoura por mau método, só se planta em mato virgem pelo pouco que custa."[11] O mau método agrícola era apontado como o principal fator de dispersão da população. Os moradores que efetivamente residiam nas vilas eram apenas os que tinham sítios mais próximos, "porque os que os têm longe só acodem à vila pelas festas do ano, ou em solenidades maiores, fora destes casos vão seguindo o mato virgem de sorte que os fregueses de Cotia que dista desta cidade sete léguas, atrás do mato virgem, são já hoje fregueses de Sorocaba que dista da dita Cotia vinte léguas".[12]

A dispersão populacional tinha, na opinião do governador, funestos resultados sobre os habitantes, na medida em que estes não adquiriam aquela sociabilidade que só a vida urbana pode estimular. A moradia dispersa "não permite a devida civilidade, nem a necessária doutrina espiritual, de que procede que esquecidos os homens das obrigações com que nasceram, seguem a desordem natural dos seus costumes, uns adormecendo-se nos vícios, outros cometendo execrandos delitos, de que todos os dias se ouviam as tristes notícias".[13] Mais tarde, um outro governador atribuiu ao isolamento em que viviam os habitantes da capitania a grande freqüência de casamentos incestuosos.[14]

Scanned with CamScanner

D. Luís Antônio de Sousa não deixava, contudo, de acentuar que era só "o povo" (entendendo por esta palavra os naturais da terra e os plebeus) que vivia "fora de povoado", metido pelos matos, sem ouvir mais que a sua família. Quer os filhos do Reino, "que têm casas de negócio, fazendas ou lavras estabelecidas", quer os fidalgos paulistas, se conservavam a maior parte do tempo nas povoações, não morando pelos matos como feras, mas sim com toda a "civilidade".[15]

No tempo deste governador começou a luta contra os sítios volantes e a dispersão populacional desde que a carta régia de julho de 1766 determinou que os moradores se juntassem em povoações de 50 vizinhos para cima.[16] Mas D. Luís Antônio de Sousa contava de certo modo com a oposição da população a esta transformação no seu modo de morar. Escrevia ele: "Os povos pela experiência que tenho do que sucede em outras partes não podem levar à paciência que se fundem vilas, ou povoações que lhes tire a liberdade de viverem dispersos e vadiando, e talvez por este motivo se oponham."[17]

Não há dúvida de que moradores dispersos por um vasto território, longe das igrejas, tinham dificuldade em cumprir os preceitos religiosos, como nota o governador: "a missa raríssimo é o que a ouve, nem eles podem vir a ela das distâncias em que vivem; até a mesma desobriga da Quaresma cuido que não cumprem muitos, e os rapazes batizam-se adultos, tudo pela impossibilidade das distâncias em que vivem, e estas ocasionadas de procurarem de comer atrás do mato virgem, mudando e estabelecendo o seu domicílio por onde o há".[18] Sendo assim, as conseqüências desse modo de viver sobre a celebração do matrimônio religioso podem ser facilmente deduzidas: a regularização de uma situação matrimonial perante a Igreja, quando ocorria, era muitas vezes feita depois de vários anos de concubinato. Por outro lado, a dispersão conduzia à endogamia e ao incesto e muitos certamente não procuravam os párocos por saberem que o casamento à face da Igreja exigia dispensas matrimoniais, dados os laços de parentesco entre os contraentes.

Em 1771, o governador já podia enviar para a metrópole a "Lista das povoações novas e vilas levantadas dentro desta Capitania de São Paulo".[19] Mas, com que tipo de gente fundou ele esses núcleos populacionais? Fica bem claro, através de uma ordem emitida a 18 de abril de 1771, que ele contava sobretudo com os marginais que andavam vagueando pela capitania, fugidos por causa de vários crimes. Daí o perdão das culpas antigas concedido aos habitantes das novas povoações.[20] Quanto ao resultado desta política de urbanização, ele deve ser avaliado pela documentação do fim do século XVIII.

Scanned with CamScanner

Os moradores da vila de São Luís de Guaratuba, criada pelo morgado de Mateus, queixavam-se em 1797 por esta vila se encontrar pouco povoada, apesar de ter sido fundada em 1770. E a razão apontada para o fenômeno era "serem os indivíduos da sua primeira fundação vadios, de baixa esfera, e sem estímulos de honra, e somente alguns poucos hábeis e capazes, de a fazer florescer".[21] O que faltava, portanto, à vila de Guaratuba eram homens que, ao contrário dos seus primeiros habitantes, soubessem aproveitar as muitas terras lavradias e estimular "os frouxos espíritos dos naturais".

Por seu lado, a câmara da vila de Lages, outra das vilas criadas pelo morgado de Mateus, lamentava em 1798 o reduzido número dos seus habitantes: apenas 500 pessoas, "entre grandes e pequenos". E os camaristas explicavam: "Tudo isto por ter sido informada sem que no seu princípio entrasse logo a povoá-la maior número de casais; que é o que faz crescer em breve tempo todas as povoações nascentes." Assim, dada a escassez de moradores e o perigo sempre presente dos ataques do gentio bugre circundante, propunham a criação de mais duas povoações, que de certo modo fortalecessem a vila já existente, e para isso pediam a vinda de "ao menos oitocentos casais vindos das ilhas".[22]

A idéia de que, para as povoações sobreviverem, se tornava absolutamente necessária a presença de casais, viessem eles de onde viessem, foi também defendida, em 1812, por José Arouche de Toledo Rendon a propósito do povoamento dos campos de Guarapuava. Para se adiantar a povoação, começada apenas com homens (empregados públicos e milicianos, sobretudo), seriam precisos povoadores de ambos os sexos e sugeria para tal fim aqueles que vagavam pela capitania, "sem estabelecimento algum, vivendo agregados ora em um sítio, ora em outro, pois que esta qualidade de gente, pela maior parte mestiça, em nada serve ao Estado, podendo naquele lugar empregar-se em lavoiras, e criação de animais".[23]

Fixar a população dispersa às povoações e vilas e desenvolver os núcleos populacionais existentes parecem ter sido os objetivos fundamentais da administração colonial durante o século XVIII, em relação à Capitania de São Paulo. Se o primeiro objetivo se relacionava sobretudo com o desenvolvimento de novos métodos agrícolas, o segundo prendia-se fortemente a uma política de incentivo ao casamento, como aliás mostrava o governador Melo Castro e Mendonça, em 1800: "Todos os meios, que forem próprios para facilitar os casamentos também o serão para promover a povoação."[24]

Scanned with CamScanner

3 — *Restrições ao celibato religioso*

Seria difícil que no Brasil colonial, e nomeadamente na Capitania de São Paulo, vingassem algumas teses da Igreja acerca da superioridade do celibato em relação ao matrimônio, formuladas no Concílio de Trento[25] ou divulgadas por obras religiosas escritas sobretudo no século XVII e início do XVIII. Para a Igreja o matrimônio era um mal menor, só aconselhável àqueles que não pudessem viver continentes. Não fazia o padre Manuel Bernardes o elogio dos votos de castidade, dizendo que os casados pareciam "animais da terra" que seguiam apenas a natureza?[26]

A política da metrópole em relação ao Brasil foi sempre a de incentivar o aumento da população e, portanto, a de enfraquecer todos os fatores que pudessem contribuir para a diminuição dos casamentos, por exemplo, o celibato religioso.

Lógo em 1603 uma carta régia, em resposta a um pedido de criação de mosteiros de freiras no Brasil, determinava que apenas se criasse "uma casa de recolhimento para as donzelas órfas, ou que, por ausência de seus pais, fosse necessário recolher-se nela, e dali poderem casar com mais comodidade". A justificação para tal medida era a seguinte: "E tendo Sua Majestade consideração ao muito que importa a seu serviço, e acrescentamento daquele Estado, povoar-se de gente principal e honrada, que é o intento, com que, do princípio do seu descobrimento, se enviam a ele cada ano donzelas órfãs de bons pais, para ali se casarem, não há conveniência fazerem-se naquelas partes mosteiros de freiras, sendo tão estendidas que, para se povoarem, é necessária muita mais gente, do que nelas há."[27]

Idêntica argumentação encontramos num parecer contrário à transformação do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória de Pernambuco em mosteiro, como pretendia a sua Regente. Alegava o parecer: "Desde o descobrimento da América até hoje, que Portugal com irreparável perda se está despovoando a si próprio, para povoar os domínios do Brasil, e até agora, não tem conseguido mais, que o ter-se habitado uma pequena, e insignificante parte do mesmo Brasil."[28]

Havia uma diferença institucional importante entre os recolhimentos e os mosteiros que levava o governo da metrópole a preferir os primeiros aos segundos no caso específico do Brasil. Os recolhimentos eram simples instituições que se destinavam ou à educação e resguardo das donzelas, ou a servir de depósito seguro para as mulheres casadas durante as ausências de seus ma-

Scanned with CamScanner

ridos, ou de retiro espiritual para viúvas ou, finalmente, de local de correção para aquelas donas cuja conduta deixava a desejar, de acordo com a opinião dos pais ou maridos. Como escrevia o dicionarista Morais Silva, o recolhimento era um "retiro do mundo, sem votos religiosos".[29]

A metrópole consentiu na criação de mosteiros na Bahia e no Rio de Janeiro, mas logo se arrependeu e não queria que estas exceções servissem de regra às capitanias do Brasil. O mosteiro era então encarado como o local onde as mulheres se enterravam em vida, sem se tornarem úteis à sociedade, enquanto o recolhimento, podendo servir de casa de educação, contribuía para combater os defeitos naturais das donzelas da colônia. "A molidão, a indolência, e a preguiça, é o mal dominante, e inveterado em todas as casas particulares dos habitantes da América, com exceção de muito poucas; e com ele se criam, e nutrem as filhas a exemplo das mães."[30]

A política metropolitana impediu, assim, a criação de novos conventos, com o objetivo de diminuir o celibato religioso feminino, e incentivou a fundação de recolhimentos no Brasil: "Os inconvenientes de se permitirem mosteiros nas colônias, são tantos, quantas as utilidades de haver nelas recolhimentos, e seminários onde se recolham, criem, e ensinem as filhas das casas principais, as dos homens ricos, e ainda as de gente ordinária."[31]

Fizeram-se, contudo, tentativas em São Paulo para transformar em convento de freiras o Recolhimento de Santa Teresa, que existia na cidade e fora fundado pelo bispo D. José de Barros de Alarcão. Em 1722, o governador Rodrigo César de Meneses encaminhou ao rei uma petição: "Os moradores desta cidade e das vilas da sua comarca requerem a V.M. seja servido conceder-lhes licença para que aqui haja um convento de freiras, fundados não só no grande perigo que se experimenta em tão dilatada viagem, como é em transportar suas filhas desta América a esse Reino, como também pelos exorbitantes gastos que a experiência lhes tem mostrado costumam fazer semelhantes transportes."[32]

Neste documento se alude a um fenômeno comum no período colonial, resultante da política metropolitana de impedir a fundação de conventos no Brasil: o envio de donzelas para os mosteiros de Portugal. Paes Leme, em sua *Nobiliarquia paulistana*, refere vários casos de jovens que professavam no Reino. Só Gaspar Leite, homem da governança de Santos, mandou três filhas para o mosteiro de Santa Clara, na cidade do Porto, onde tomaram hábito em 1740.[33]

Aos argumentos demográficos acrescentaram-se, em fins do século XVIII, os argumentos médicos contra o celibato religioso.

Scanned with CamScanner

Numa obra atribuída ao médico Francisco de Melo Franco e intitulada *Medicina teológica*, aconselhava-se os pais a que não condenassem os filhos à vida religiosa quando o casamento por eles desejado não estivesse à altura da sua condição social: "Quero dizer que os pais que forem cristãos, e tiverem com prudência piedade não impedirão absolutamente os matrimônios de seus filhos, porque sabendo eles que São Paulo chama herejes a todos os que proibissem casar, por ser mais perfeito o casar do que o consumir-se nas chamas da lascívia, e amor profano, quando virem que os matrimônios que apetecem seus filhos não são iguais, nem à condição superior de suas pessoas, nem à grandeza das suas riquezas, contudo nem por isso os obrigarão a tomar outros estados, e muito menos a fazerem-se eclesiásticos, mas sim cuidarão em lhes procurar outros matrimônios que lhes agradem a eles, e a seus filhos."[34] Tão contrária à natureza era a vida celibatária que vários remédios são aconselhados por esse médico "para acalmar a agitação dos humores, diminuir a sensibilidade dos nervos, que são as duas causas imediatas de toda a erotomania" que pode acometer as freiras, religiosos, eclesiásticos.

Pode-se afirmar que o celibato religioso feminino praticamente não existia na Capitania de São Paulo. É certo que algumas mulheres faziam voto de castidade, mesmo vivendo no mundo, fora dos recolhimentos, pois aparecem nas listas de população com a designação de "beatas".[35] Mas essas mulheres, que ou viviam sozinhas ou estavam agregadas em alguma casa, eram de idade avançada. Não se constatou a presença de "beatas" jovens.[36]

O celibato religioso masculino também não era digno de nota. Em 1797, o convento de São Francisco abrigava um total de 28 religiosos; o mosteiro de São Bento tinha, no mesmo ano, cinco monges conventuais, sendo esperados mais três "para encher o número dos falecidos", e dois donatos. Na vila de Parnaíba, o Hospício de São Bento contava um único religioso, assim como os de Sorocaba e Jundiaí. Quanto ao convento de Nossa Senhora, só tinha quatro religiosos.[37] Em 1804, os membros do clero paulista não excediam 342, o que mostra de maneira evidente o papel pouco significativo do celibato religioso na capitania.[38] O mesmo não se pode dizer, contudo, do celibato laico, como o mostram os mais recentes trabalhos de demografia histórica.[39]

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — *Memórias para a história da Capitania de S. Vicente*, p. 63.
2 — *Ibid.*, p. 68 e 70.
3 — *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, vol. I, p. 166. E, quando escreveu diretamente a D. João III, enfatizou mais uma vez a necessidade de mulheres brancas no Brasil: "Mande V.A. muitas órfãs e, se não houver muitas, venham de mistura delas, e quaisquer, porque são tão desejadas as mulheres brancas qua, que quaisquer farão qua muito bem à terra, e elas se ganharão e os homens de qua apartar-se-ão do pecado." (*ibid.*, p. 344)
4 — *Ibid.*, p. 233.
5 — *Anais do Museu Paulista*, tomo XV, p. 101. Luís d'Alincourt, que passou em 1818 pelo lugar de Nossa Senhora das Dores da Casa Branca, comentava já o fracasso de tal tentativa: "Para este lugar vieram vinte e quatro casais de ilhéus, dos quais existem unicamente seis, por se terem ausentado os outros para diversas paragens, que lhes ofereceram maiores interesses; ao que deu causa o esquecimento, que houve de se lhes fornecer tudo quanto o Estado lhes tinha prometido." (*Viagem*, p. 65) Sobre este assunto, ver a dissertação de mestrado de Amélia Trevisan, *Casa Branca, a povoação dos ilhéus*, USP, 1979, publicada em 1982 pelo Arquivo do Estado de São Paulo.
6 — Ver Afonso de E. Taunay, "Um capitão-general estatista": *Anais do Museu Paulista*, tomo XV, p. 46.
7 — "Reflexões sobre o estado em que se acha a agricultura na Capitania de São Paulo": *Obras*, p. 12.
8 — Arquivo do Estado, Ordem 269, Lata 36. Documento citado por João Carlos Lourenço, em sua dissertação de mestrado, *A cidade de São Paulo (1808-1821)*, USP, 1978, p. 186-7.
9 — *Ibid.*, p. 187-8.
10 — D.I., vol. 23, p. 4. Nas últimas décadas do séc. XVI as vilas da capitania eram Piratininga, com 120 fogos, a mais povoada; a de São Vicente, com 80 fogos, segundo o padre Fernão Cardim (*Narrativa epistolar*, p. 60-1), ou 50, na versão de Anchieta (*Informações e fragmentos históricos*, p. 43 e 45); a de Santos, com 80 ou 100; a de Itanhaém, com 50 ou 30. No século XVII foram fundadas as de Mogi das Cruzes, Santana de Parnaíba, São Sebastião, Ubatuba, Taubaté, Jacareí, Jundiaí, Guaratinguetá, Itu, Parati, Sorocaba, Paranaguá, Curitiba, São Francisco (Nestor Goulart Reis Filho, *Contribuição ao estudo da evolução urbana do Brasil*, p. 87). Em 1721, quando Rodrigo César de Meneses assumiu o governo da capitania, depois desta ter sido desligada da de Minas Gerais, as vilas nela existentes eram 21 (D.I., vol. 20, p. 3-4, "Vilas da jurisdição da Capitania, e Comarca da cidade de São Paulo"). Não nos interessa aqui levar em conta as variações geográficas da capitania e sim mostrar o movimento geral de criação de vilas, embora algumas delas, como Laguna, Parati e São Francisco tenham depois deixado de pertencer à jurisdição de São Paulo.
11 — D.I., vol. 23, p. 253.
12 — D.I., vol. 23, p. 4.

Scanned with CamScanner

13 — D.I., vol. 23, p. 253.
14 — Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça, "Memória econômico-política", *Anais do Museu Paulista,* vol. XV, p. 98.
15 — D.I., vol. 23, p. 4.
16 — Sobre este assunto, ver o capítulo "Política de urbanização" do livro de Heloísa Liberalli Bellotto, *Autoridade e conflito no Brasil colonial: o governo do morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775),* p. 171-202.
17 — D.I., vol. 23, p. 148.
18 — D.I., vol. 23, p. 5.
19 — D.I., vol. 34, p. 421-2.
20 — "Porquanto as novas povoações se compõem de ordinário de pessoas miseráveis, que não têm estabelecimento certo em outra parte porque os que o têm não podem, nem se devem desarranchar para fundar as novas colônias, e as pessoas que têm ido povoá-las e valer-se do privilégio de povoadores estão no risco de que depois de levantadas as novas povoações em vilas se remetam às justiças delas precatórias de todas as partes com que hajam de ser vexados, ou por crimes ou por dívidas com que antecedentemente se achassem embaraçados, vindo a resultar das referidas execuções que as sobreditas terras se despovoem com mais pressa do que foram povoadas, com prejuízo grave do Estado e dos interesses de S. M.: Declaro que as justiças das mesmas terras, durante o tempo do seu privilégio, só devem tomar conhecimento daquelas cousas que sucederem e das dívidas, que se contrairem entre uns e outros moradores depois de fundada a povoação, e de nenhum modo daquelas cousas que anteriormente houvessem sucedido." (D.I., vol. 33, p. 34)
21 — D.I., vol. 89, p. 108-110.
22 — D.I., vol. 89, p. 91-96.
23 — D.I., vol. 15, p. 84-85.
24 — "Memória econômico-política", *Anais do Museu Paulista,* tomo XV, p. 94.
25 — Sessão XXIV, Canon X: "Se alguém disser, que o estado conjugal se deve antepor ao estado de virgindade, ou celibato; e que não é melhor nem mais louvável permanecer no estado da virgindade, e celibato, do que contrair matrimônio: seja excomungado." (*O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento,* p. 229)
26 — *Nova Floresta,* vol. 2, p. 343.
27 — José Justino de Andrade e Silva, *Coleção cronológica da legislação portuguesa,* vol. I, p. 22.
28 — Biblioteca Nacional do Rio, Manuscritos, II — 32, 33, 37.
29 — *Dicionário da língua portuguesa,* edição de 1813.
30 — Biblioteca Nacional do Rio, Manuscritos, II — 32, 33, 37. Ver meu artigo "Educação feminina e educação masculina no Brasil colonial", *Revista de História,* n.º 109, 1977.
31 — Biblioteca Nacional, Manuscritos, II — 32, 33, 37.
32 — D.I., vol. 32, p. 39-40. Perante o pedido de esclarecimentos sobre o assunto, por parte da metrópole, o governador, em 1724, explicitou alguns pontos referentes à sustentação do convento e às suas instalações (D.I., vol. 32, p. 91). Sobre o Recolhimento de Santa Teresa, ver Pedro Taques de Almeida Paes Leme, *Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica,* tomo 1, p. 121-2; e os Estatutos de 1748, Manuscrito do Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, 2-4-8.
33 — *Op. cit.,* tomo 1, p. 90-1.
34 — *Medicina teológica,* p. 54-56.

Scanned with CamScanner

35 — Em inícios do século XIX, o termo adquirira já uma conotação pejorativa, como podemos ver pelo *Dicionário* de Morais Silva: "Beata — mulher que faz vida espiritual, com grandes mostras de devoção; de ordinário toma-se a má parte, por pessoa de piedade de mais ostentação, que sincera religião."

36 — D.I., vol. 62, Recenseamento de 1765, fogos n.º 13, 65, 129, 313.

37 — D.A., vol. 2, p. 84-6, 94, 162.

38 — D.I., vol. 44, p. 319-20.

39 — Maria Luíza Marcílio, *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista*, p. 157.

Scanned with CamScanner

IV

CASAMENTO PELA LEI DA NATUREZA

"O matrimônio é um contrato estabelecido: 1.º pela lei da natureza, dependente só da vontade dos contraentes; 2.º pelas leis de cada uma das grandes sociedades, ou nações debaixo de certas regras, e solenidades para o bem não só particular dos mesmos contraentes, mas também do público, e geral das mesmas sociedades, ou Estados; 3.º foi elevado a sacramento por Nosso Senhor Jesus Cristo fundador da nossa santa religião, para maior bem da salvação dos homens."

D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Respostas dadas (...) às propostas feitas por alguns párocos*, 1808.

Scanned with CamScanner

Quer no discurso eclesiástico, quer no discurso político, reconhecia-se a existência de uma lei da natureza que levava os indivíduos de sexo diferente a acasalarem-se para a sobrevivência da espécie humana, do mesmo modo que o faziam as demais espécies animais. O casamento, pela lei da natureza, dependia apenas da vontade individual do macho e da fêmea e nele prevalecia unicamente o instinto de propagação da espécie. Mas, em relação à espécie humana, esse instinto podia acarretar funestas conseqüências, precisando, portanto, de ser controlado por um sistema de regras, civis ou religiosas. Donde se seguia que o matrimônio era encarado como "um contrato sujeito às três leis, da Natureza, do Estado, e da Igreja", como escrevia Azeredo Coutinho.[1]

Aliás, o erudito governador da Capitania de São Paulo, Melo Castro e Mendonça, dissertava longamente, em sua "Memória econômico-política", sobre essa oposição natureza/cultura, instinto/sistema de regras ou leis: "Sendo a propagação das espécies efeito necessário de uma das leis cosmológicas, ela é tão natural ao homem, como ao bruto, esta propensão inerente ao ser do animal em geral por toda a parte onde ele existe o incita eficazmente a reproduzir-se, sem que seja para isso necessária alguma cooperação externa." Seria de supor, prossegue o autor, que este instinto, comum a todas as espécies animais, quando acrescentado a uma "alma racional", servisse para a pródiga multiplicação da espécie humana. Mas, na realidade, tal não ocorria: "O homem, deixado a si mesmo, infelizmente abusa da sua razão, aplicando em dano próprio, e da sua espécie, o que só devera contribuir para a propagação e aumento dela." Donde a necessidade de "dar regras e prescrever um sistema, adequado a preencher estes fins".[2]

O instinto sexual não controlado pelas leis do matrimônio transforma-se em luxúria nas páginas dos moralistas, ou em impotência nas teorias médicas da época. À irracionalidade do instinto havia que contrapor a racionalidade da regra, da norma.

Moralistas como Nuno Marques Pereira, em *Compêndio narrativo do peregrino da América*, acenavam com os terrores do inferno para os homens e mulheres solteiros, "gente mundana, que vive cheios de vícios", fora dos três estados (matrimonial, religioso e celibatário).[3] Há que observar, nas páginas dos moralistas, a diferença entre o *celibatário* e o *solteiro:* a primeira palavra, de acordo com a etimologia latina, significava casto, continente; enquanto que a segunda significava o homem ou a mulher de costumes desregrados do ponto de vista sexual.

Em relação ao Brasil colonial, a questão do casamento pela lei da natureza colocava-se em duas situações bem específicas:

Scanned with CamScanner

perante as práticas matrimoniais indígenas, que deviam ser abolidas em favor da instauração do verdadeiro matrimônio; perante a prática do concubinato, que tinha de ser punida, quer pelas leis eclesiásticas, quer pelas leis civis. Esses dois aspectos serão examinados neste capítulo, que finalizará com uma análise dos obstáculos apontados durante o período colonial para a realização do casamento segundo as leis do Estado e da Igreja.

1 — *Práticas matrimoniais indígenas*

A diferença fundamental entre a análise do sistema matrimonial entre os índios feita pelos antropólogos e as observações registradas, logo no século XVI, pelos jesuítas que entraram em contacto com as populações indígenas do Brasil, pode formular-se da seguinte maneira: enquanto os primeiros reconhecem a existência de um casamento preferencial e, por outro lado, a proibição de certas uniões (o que pressupõe um sistema de regras), os segundos, embora aludam, em suas cartas e informações, às duas questões, retiram-lhes todo o peso para acentuar apenas a poligamia e a escolha do cônjuge em função de necessidades unicamente naturais (instinto sexual e instinto de sobrevivência).

Enquanto os antropólogos ressaltam um sistema de regras matrimoniais observado pelos grupos indígenas, os jesuítas encaravam os casamentos dos índios como puramente "naturais". E todo o seu esforço missionário centralizou-se na luta contra as uniões poligâmicas a fim de transformá-las em uniões monogâmicas, uma vez que só estas podiam servir de base ao sacramento do matrimônio.

Concentrados nesta luta, pouco atentaram para o fato de os casamentos entre os índios não se realizarem ao acaso, ao sabor de meras necessidades biológicas. A proibição do incesto, a que alguns jesuítas se referiram muito rapidamente e como a contragosto, pois contrariava sua teoria do casamento indígena (ou seja, a de uma união ditada exclusivamente por uma natureza humana ainda não controlada, ainda não domesticada pela religião), aparece, ao contrário, como central nas análises antropológicas.[4]

Uma leitura cuidadosa dos textos jesuíticos mostra, contudo, que os padres da Companhia souberam observar alguns elementos importantes das práticas matrimoniais indígenas, embora estes não se ajustassem à sua teoria do casamento índio, nem contribuíssem para a instauração do "verdadeiro matrimônio". Em outras palavras, eles observaram mais além do círculo desenhado pela sua ideologia e necessário à sua luta.

Scanned with CamScanner

Aliás, é preciso notar que a acuidade da observação dos costumes indígenas vai aumentando à medida que os jesuítas vão conhecendo melhor as populações nativas. Inicialmente, como transparece da correspondência do padre Manuel da Nóbrega na década de 50, só a poligamia, concomitante ou sucessiva, lhes chama a atenção. O gentio desta terra, escrevia o jesuíta, "não tem matrimônio verdadeiro, com ânimo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem".[5]

Na década de 80, Anchieta já via a poligamia como característica apenas dos "principais", vigorando entre os outros índios a monogamia: "Casamentos de ordinário não celebram entre si e assim um tem três e quatro mulheres, posto que muitos não têm mais do que uma só e, se é grande principal e valente, tem dez, doze e vinte."[6] Não hesitava, portanto, Anchieta em reconhecer entre os índios um "casamento pela lei da natureza", o que, na terminologia jesuítica, significava uma união monogâmica ainda não sacramentada: "verdade é que em muitos há verdadeiros matrimônios *in lege naturae*". Nestes casos tornava-se possível o matrimônio católico.

Foi Anchieta quem procurou analisar com mais cuidado as práticas matrimoniais indígenas, tendo-nos deixado uma "Informação dos casamentos dos índios do Brasil", na qual salienta, entre outras coisas, a diferença entre a relação sexual esporádica, ocasional, e a contínua, baseando-se para isso numa diferença lingüística entre *agoaçã* e *temirecô*: "Agoaçã, que é nome comum a homem e mulher, significa barregão ou manceba comum a qualquer homem ou mulher, ainda que não tivesse com ele ou com ela mais que um só congresso; e com as tais andam às escondidas (como se faz em todo o mundo), e por isso ao tal ato chamam também mandaró, sc. *furtum*". Afirma o jesuíta que os índios tinham esta prática como condenável.

Em relação às esposas propriamente ditas (temirecô), o problema mais árduo com que se defrontava Anchieta, e outros jesuítas que trataram do assunto, era o de saber se, entre as várias mulheres de um índio, havia alguma que pudesse ser considerada a primeira, a mais importante. Este, aliás, era um problema prático, na medida em que, combatendo a poligamia, os jesuítas precisavam saber qual das mulheres devia ser escolhida para a celebração do matrimônio católico.

Seria mais importante aquela que fora a primeira na ordem cronológica de escolha? Anchieta achava que não, baseando-se na seguinte constatação: "Às vezes tomam alguma velha de que não esperam filhos, porque não acham outra, somente para que lhes faça de comer, porque se acertam de não terem mãe ou irmãs, que tenham cuidado deles, são coitados, e contentam-se

Scanned with CamScanner

por então com qualquer velha, com que estão bem agasalhados, sempre com olho em tomarem outras de que tenham filhos, como depois fazem, ou deixando a primeira, ou retendo-a, se ela quer, para o efeito sobredito; e como entre os índios há muito poucas mulheres meretrizes e devassas, e a carne aperta com os moços, tomam qualquer que acham, ou velha ou moça, porque por então não podem mais."[8] Na interpretação de Anchieta, portanto, a primeira mulher, na ordem cronológica, satisfazia apenas a necessidade de sobrevivência e a necessidade sexual, não podendo deste modo assumir a primazia em relação às outras mulheres tomadas mais tarde. Muito pelo contrário, o jesuíta encarava essa primeira mulher como a menos importante de todas.

É em relação ao casamento preferencial, ou prescritivo, que Anchieta cai facilmente em contradição, pois, se por um lado não pode deixar de constatar uma regra de preferência, por outro procura retirar-lhe qualquer caráter de universalidade. Vejamos a contradição. Numa passagem deste texto escreve: "usam das filhas das irmãs sem nenhum pejo *ad copulam,* mas não que haja obrigação nem costume universal de as terem por mulheres verdadeiras, mais que a outras". Retoricamente a ênfase é dada aqui ao caráter incestuoso, do ponto de vista católico, da relação do índio com a filha da irmã, para logo em seguida recusar a idéia de um casamento preferencial. A contradição surge quando, numa outra passagem do texto, logo adiante, Anchieta refere o fato de que, nos primeiros casamentos cristãos dos índios, os jesuítas se viram obrigados a reconhecer tal regra, apesar dos impedimentos de consangüinidade levantados pela Igreja: "E por esta causa os padres as casam agora com seus tios, irmãos das mães, se as partes são contentes, pelo poder que têm de dispensar com eles, o qual até agora se não fez com sobrinho filho de irmão, nem ainda em outros graus mais afastados que vêm pela linha dos pais, porque entre os índios se tem isto por muito estranho."[9]

Temos aqui, bem explícito, o reconhecimento de que o problema do incesto se colocava de maneira distinta no mundo indígena e no mundo católico, e que a Companhia de Jesus se viu obrigada, ao celebrar os primeiros matrimônios, a aceitar a regra preferencial indígena, embora a considerasse incestuosa. E isto a partir do momento que lhe foi concedido o poder de dispensar deste impedimento de consangüinidade.

Reconhecer uma regra preferencial, reconhecer a proibição do incesto entre os índios, era algo que Anchieta relutava em aceitar, pois tirava força à tese de que as práticas matrimoniais indígenas eram puramente instintivas, ao sabor dos desejos e das necessidades biológicas.

Scanned with CamScanner

Já Nóbrega, preocupado sobretudo em conseguir que o papa permitisse aos jesuítas dispensarem nos impedimentos para o matrimônio católico, não hesitava em escrever para Roma a Loyola que era urgente que eles pudessem dispensar do segundo grau de consanguinidade (tio com sobrinha), pois este era o "verdadeiro matrimônio" entre os índios. E explicava ainda melhor esta questão: "A sobrinha digo da parte da irmã, porque a filha do irmão é entre eles como filha e não se casam com as tais."[10]

O padre Luís da Grã, escrevendo de Piratininga, em 1557, depois de afirmar que "a mais legítima mulher é a filha da irmã", apresentava uma teoria explicativa para o fato de ser a filha da irmã e não a do irmão: "porque têm para si que a criança não recebe carne da mãe, que é como um saco, mas sim do pai".[11] A mesma teoria aparece no manuscrito de Madrid (1590) de *De algumas cousas mais notáveis do Brasil*: "Casam com sobrinhas filhas de irmãs e com as do irmão por nenhum caso, porque dizem que são suas filhas e é porque dizem que o homem é o que coopera."[12]

Perante esta análise das práticas matrimoniais indígenas, como atuaram os jesuítas para instaurarem o matrimônio católico entre os índios? Não é fácil apresentar a política jesuítica a este respeito, pois a correspondência para Roma oscila entre dois pólos e, conforme o objetivo em pauta, os padres ora acentuavam um aspecto do casamento entre os índios, ora outro. Quando se tratava de defender que a doutrina da Igreja acerca dos infiéis de África e de outras partes não se aplicava aos índios do Brasil, ressaltavam o fato de não se poder encarar como mulher verdadeira a primeira, pois esta não fora escolhida "para sempre". Neste caso a ênfase recaía sobre a inexistência de casamento propriamente dito entre os índios. Estes tinham mancebas e não mulheres.[13]

Quando o objetivo era obter de Roma a permissão para conceder dispensas, então falavam do "verdadeiro matrimônio" de tio com a sobrinha, sendo esta a "legítima mulher". A atitude dos jesuítas, enquanto não chegou a decisão papal em 1561, foi a seguinte: aceitavam provisoriamente os casamentos "in lege naturae", ou seja, as uniões monogâmicas, antes de se ministrarem o batismo aos índios. Aliás, organizaram muito bem este sistema de casamentos pela lei da natureza, com assento de registro e testemunhas.[14]

Como vemos pela análise dos textos, sobretudo das cartas jesuíticas, as práticas matrimoniais indígenas eram observadas provavelmente do mesmo modo pelos padres, mas suas observações eram descritas em termos que variavam com a finalidade do documento em questão. Oscilando, em meados do século XVI,

Scanned with CamScanner

entre a descrição de uma vida matrimonial instintiva e sem regras e o reconhecimento de um casamento preferencial e da proibição do incesto, hesitando entre a pura condenação do mundo indígena e o aproveitamento das regras descobertas, os jesuítas não nos oferecem uma imagem coerente. E é possível encontrar, no início do século XVII, um texto como este do padre Jerônimo Rodrigues, que visitou os carijós: "No vício da carne são sujíssimos, *scilicet*, têm muitas mulheres, têm as sobrinhas por mulheres, duas irmãs suas madrastas, as filhas das mulheres, suas enteadas, têm também por mulheres, as netas, filhas de suas verdadeiras filhas, e alguns têm por mulheres as próprias filhas. E o que mais espanta (é) haver índia que tem dous maridos, e destas muitas; e ambos estão juntos com elas. E porque um destes se apartou de uma para casar com outra, o consorte teve mão nele pera que a mulher lhe desse umas poucas já que se apartava dela para tomar outra. Outros há que deixam andar as mulheres por onde e com quem elas querem. Dizem que são angaturamas. E por isso não fazem *nherana*. E outros que têm as próprias filhas, que fizeram, por mulheres."[15]

Poligamia dos homens, bigamia das mulheres, relações incestuosas, promiscuidade sexual, enfim, todos os traços negativos do ponto de vista da Igreja foram sublinhados por este jesuíta que tão violentamente condenava a "sujeira" dos índios no "vício da carne".[16]

Durante todo o período colonial, um dos pontos básicos da catequização das tribos indígenas consistiu precisamente em levá-las a abandonar suas regras e práticas matrimoniais para aceitarem o casamento segundo a doutrina católica. Podemos dar como exemplo deste esforço catequético um trecho do *Catecismo índico*, de Frei Bernardo de Nantes, publicado em Lisboa no início do século XVIII:

"*P.* Que cousa é matrimônio?
R. É um consentimento do homem, e da mulher, para se receberem por marido, e por mulher, em presença do pároco por toda a vida.
P. É grande pecado o casar-se quando o pároco está ausente?
R. É: quem isto faz não está casado, está amancebado.
P. Para que é o matrimônio?
R. Para a procriação dos filhos, e criá-los na religião cristã, para depois irem povoar o céu, e assentarem-se nos lugares, que perderam os diabos.
P. Para que publica o pároco na Igreja aos que se querem casar?

Scanned with CamScanner

R. É para ver se acha algum impedimento.
P. Há impedimentos?
R. Muitos.
P. Poderão casar os cristãos com os pagãos?
R. De nenhuma maneira.
P. Poder-se-ão casar os irmãos com as irmãs, os tios com as sobrinhas?
R. Não podem.
P. Os casados podem-se deixar depois de feito o casamento?
R. Não podem; porque o casamento dos cristãos é diferente do casamento dos pagãos.
P. É lícito ao casado, casar com segunda mulher?
R. É grande pecado, a semelhantes delinqüentes castiga o Santo Ofício."[17]

2 — *O concubinato e sua punição*

2.1 — *Mancebia e casamento segundo o costume da terra*

Em carta de 9 de agosto de 1549, o padre Manuel da Nóbrega escrevia: "Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas, e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres."[18] Este texto do jesuíta dá razão a Jaime Cortesão por acentuar, nos primeiros tempos da colonização, uma "indianização" do português recém-chegado a terras brasileiras, coexistente com a relação senhor-escravo.[19]

Com sua distinção vocabular entre "mancebas" e "mulheres", Nóbrega foi sensível aos dois tipos de relações sexuais entre o branco e a índia: por um lado, a mancebia entre o senhor e a escrava; por outro, a união entre o branco e a índia livre segundo o costume da terra.

É certo que o branco por vezes tinha o cuidado de "cristianizar" a índia, com a conivência de algumas autoridades eclesiásticas, mas os jesuítas criticavam particularmente esta cristianização formal, quando descreviam o modo como os portugueses recém-chegados ao Brasil se uniam a índias livres. Conta Nóbrega: "Um que veio nesta armada, o qual como chegou logo tomou uma índia gentia pedindo-a a seu pai, fazendo-a cristã, porque este é o costume dos portugueses desta terra, e cuidam nisso *obsequiem se prestare Deo,* porque dizem não ser pecado tão grande, não

Scanned with CamScanner

olhando à grande irreverência que se faz ao sacramento do batismo."[20]

Outras vezes, contudo, a "indianização" do branco era total e este fenômeno era precisamente o mais temido pelos jesuítas. Numa carta escrita de São Vicente em 1551, relatava o padre Leonardo Nunes que fora entre os índios buscar um homem branco que há muito andava entre eles e que já tinha duas filhas, a mais velha das quais com cerca de 8 anos. E acrescentava que o não podia confessar porque ele estava totalmente desligado das práticas católicas. O jesuíta contava este caso como um exemplo da "mudança que pode fazer uma alma nesta terra".[21]

Tentaram os jesuítas por cobro àquilo que, na expressão pitoresca do padre Leonardo Nunes, constituía "o grande estrago" feito pelo demônio na Capitania de São Vicente. Ufanava-se este irmão de que, após sua chegada, os habitantes das três vilas (Santo Amaro, São Vicente e Santos) tinham começado a entrar no bom caminho: "uns casando-se com as mulheres e índias que tinham, outros deitando-as fora, outros buscando-lhes maridos, outros determinando de viver castamente com suas mulheres".[22] Mas, em outro trecho da mesma carta, escrita em 1550, não deixava de dizer que fora perseguido por alguns amancebados "polos querer apartar do pecado", o que mostra bem a dificuldade em erradicar a mancebia e o casamento segundo o costume da terra nestes primeiros tempos da colonização, mesmo que se tivesse celebrado o casamento "à porta da Igreja".[23]

Vemos, portanto, que, para os jesuítas recém-chegados ao Brasil, o sistema matrimonial vigente entre os brancos afigurava-se extremamente complexo e alheio ao espírito da doutrina católica, mesmo antes da reforma instaurada pelo Concílio de Trento. A interpenetração entre as práticas matrimoniais indígenas e as práticas transplantadas da metrópole antes da reformulação tridentina criava situações complicadas, que os padres descreviam, a maior parte dos casos, genericamente como situações de concubinato ou de mancebia.

Por vezes, contudo, eles próprios distinguiam claramente entre uma situação de autêntica mancebia (o branco e suas escravas índias) de uma outra de união com índias livres "segundo o costume da terra". Dado que os principais indígenas praticavam a poligamia, muito naturalmente os principais brancos adotavam este sistema, recebendo várias índias livres como mulheres.

É preciso não esquecer que, nos primeiros tempos da colonização, os portugueses traziam da metrópole duas práticas matrimoniais, ambas reconhecidas pelas Ordenações do Reino: o casamento "à porta da Igreja" e o casamento "presumido". Ora, esta

Scanned with CamScanner

segunda prática, na medida em que pressupunha apenas uma coabitação prolongada, sem qualquer presença da Igreja em sua celebração, naturalmente facilitava a adoção da poligamia por parte dos brancos. Estes coabitavam com várias índias livres "e tinham-nas todas por mulheres", como escrevia escandalizado um jesuíta de São Vicente.

Concubinato, portanto, na terminologia jesuítica, era um termo que recobria uma grande diversidade de situações maritais; e, em meados do século XVI, a única punição aplicada pelos padres aos concubinados consistia na recusa dos sacramentos e na proibição de assistirem à missa. Só com o Concílio de Trento a Igreja formulou mais claramente as punições a serem impostas.

2.2 — *A Igreja pós-tridentina e o concubinato laico*

O Concílio de Trento, em sua sessão XXIV, ao decidir a reforma do matrimônio, resolveu punir o concubinato com gravíssimas penas: "Pecado grave é, que qualquer solteiro tenha concubinas; mas gravíssimo, e de especial desprezo deste grande sacramento, viverem também os casados neste estado de condenação, e atreverem-se às vezes a tê-las, e sustentá-las na própria casa com suas mulheres. Querendo pois o santo Concílio acudir com remédios oportunos a tão grande mal, determina, que semelhantes concubinários, tanto solteiros, como casados, de qualquer estado, dignidade, e condição que sejam, se, depois de serem três vezes admoestados pelo Ordinário, ainda em razão do seu ofício, não despedirem as concubinas, e se separarem do seu trato, sejam excomungados: nem sejam absolvidos, senão depois que obedecerem à admoestação que se lhes fez. E se perseverarem no concubinato pelo espaço de um ano, desprezando as censuras, contra eles proceda o Ordinário severamente, conforme a qualidade do crime. As mulheres, ou sejam solteiras, ou casadas, que vivem publicamente com os adúlteros, ou concubinários, se sendo três vezes admoestadas não obedecerem, sejam castigadas pelos Ordinários dos lugares, em razão do seu ofício, conforme a culpa; e lançadas fora do lugar, ou da diocese, se assim parecer aos mesmos Ordinários, invocando para isso, se for necessário o braço secular: permanecendo em seu vigor as demais penas postas aos concubinários."[24]

Sem definir o que entendia por este pecado de concubinato, o texto tridentino pressupõe duas de suas características principais: a publicidade e a coabitação. A elas acrescentam as *Consti-*

Scanned with CamScanner

tuições primeiras do Arcebispado da Bahia uma outra: a continuidade nessas relações sexuais ilícitas.[25] Esta última característica distinguia, portanto, o concubinato da "incontinência", ou seja, a fornicação ocasional e com parceiros diferentes, recebendo esta uma punição mais leve.[26]

O texto tridentino estabelecia algumas penas (a excomunhão para os concubinários, solteiros ou casados, acrescida da expulsão da localidade para as concubinas), mas não explicitava quais seriam as outras punições aplicadas pelas autoridades eclesiásticas. Já o texto das *Constituições* é mais claro, talvez por colocar em dúvida a eficácia da excomunhão para punir este pecado e acreditar mais nas penas pecuniárias: "E ainda que devem preceder as três admoestações do Sagrado Concílio Tridentino, para efeito dos leigos amancebados poderem ser censurados, e castigados com as penas de prisão, e degredo, e outras, isso não impede, para que logo pela primeira vez, segunda, e terceira vez possam ser multados em penas pecuniárias, as quais os façam temer, e emendar, e tirar do pecado."[27]

Após a primeira admoestação, se os concubinários fossem solteiros, pagariam 800 réis cada um e 1$000 réis se algum deles fosse casado; após a segunda admoestação duplicava a pena, e, após a terceira, elevava-se para 6 cruzados (2$400 réis) e 3$000 réis. Se mesmo assim persistissem no pecado, proceder-se-ia contra eles "com maior pena pecuniária, e com as de prisão, degredo, ou excomunhão, segundo o que parecer mais conveniente, e acomodado para se conseguir a emenda que se pretende, e é o principal intento".[28] Veremos, mais adiante, qual foi efetivamente a punição mais aplicada no Brasil colonial para este tipo de pecado. De momento, vejamos como é que as autoridades eclesiásticas davam um concubinato por provado quando não ocorria uma confissão de culpa no segredo do confessionário.

A Igreja descrevia duas situações que serviam de prova. A primeira, quando um homem, admoestado para que não falasse ou de alguma maneira se comunicasse com a mulher de quem se suspeitava, "com alguns indícios", ser sua concubina, insistia nessa "comunicação". A segunda, quando o dono de uma casa mantivesse nela, apesar de grávida, uma mulher de seu serviço que não fosse escrava.[29] Provada deste modo a culpa, poderiam então ser aplicadas as penas pecuniárias.

Se compararmos agora o texto tridentino, de meados do século XVI, com o das *Constituições do Arcebispado da Bahia*, do início do século XVIII, poderemos observar algumas diferenças que só podem ser explicadas por uma mutação na maneira como as populações cometiam este pecado tão grave aos olhos da Igreja.

Scanned with CamScanner

Na sociedade do século XVI, antes do Concílio, o pecado era cometido abertamente: os solteiros coabitavam com suas concubinas, e mesmo os casados as tinham e sustentavam "na própria casa com suas mulheres". Daí o texto conciliar acentuar a publicidade e a coabitação na prática do concubinato. Já o texto sinodal refere apenas a continuidade das relações ilícitas, o que mostra um cuidado maior, nas populações, em não ostentar o pecado. Este tornou-se oculto, havendo dificuldade em prová-lo, quando não fosse confessado por aqueles que o cometiam.

Sendo assim, no século XVIII, concubinato e adultério por vezes se confundiam, constituindo este uma subclasse daquele. Deste modo se compreende a preocupação das *Constituições* em guardar segredo no caso de concubinato de mulher casada: "Sendo alguma mulher casada compreendida em amancebamento, se o marido for tal pessoa, que provavelmente se tema de sua vida, ou de outro mau tratamento considerável, descobrindo-se o delito, se terá muito resguardo, e cautela, assim nos termos da admoestação, como nos livramentos do cúmplice."[30]

Por outro lado, no caso de moça solteira, o concubinato também acaba se confundindo com uma simples relação sexual ilícita e continuada e, tal como a mulher casada precisava de ser protegida da ira do marido, capaz de ocasionar sua morte na defesa da honra, uma vez que isto era permitido pelas leis do Reino, também a jovem devia ser salvaguardada da cólera dos familiares do sexo masculino: "E sendo a mulher solteira, que ainda de todo não tenha perdido a boa reputação, principalmente sendo de gente grave, ou havendo perigo de seu pai, ou irmãos a tratarem mal, se procederá com a mesma cautela e resguardo."[31]

A palavra concubinato acaba significando, no século XVIII, muito mais do que inicialmente. A coabitação e a publicidade das relações ilícitas deixam de ser as suas características básicas e a continuidade dessas relações passa a constituir seu aspecto principal. Não causa espanto, portanto, que nos róis de desobriga elaborados pelos párocos da Capitania de São Paulo apareçam tão poucos concubinários. Isso significa simplesmente que poucos ousavam ostentar uma relação ilícita. Por outro lado, nota-se também, no texto das *Constituições*, uma preocupação exclusiva com o concubinato de dois indivíduos livres, e não com o de um livre com um escravo, uma vez que o pecado só se dava por provado, no caso de uma mulher engravidar na casa de alguém, se esta mulher aí prestasse serviços sendo livre, ou se nela se encontrasse por alguma razão honesta. Donde se conclui que a escrava que engravidasse na casa do senhor de modo algum comprometia este no pecado de concubinato.

Scanned with CamScanner

Das proposições condenadas pela Igreja desde o Concílio de Trento, os confessores tinham a obrigação de conhecer 110, das quais 45 tinham sido condenadas pelo papa Alexandre VII e 65 pelo papa Inocêncio XI.[32] Entre as proposições condenadas pelo primeiro figura uma que deixa entrever certa sinonímia entre concubina e criada.[33] Se isto ocorria na Europa, no Brasil colonial com muito mais força ainda as palavras concubina e escrava apareciam como equivalentes. Mas este ponto é omisso nas *Constituições,* cujo texto se detém apenas no concubinato de dois indivíduos livres, ou então no dos escravos. Concubinatos mistos, do ponto de vista jurídico, não são examinados.

A Igreja não podia fechar os olhos ao concubinato dos escravos, entendendo-o necessitar de pronto remédio, "por ser usual, e quase comum". Aos escravos, contudo, não se podiam aplicar penas pecuniárias. Que fazer então? "Judicialmente se fará saber a seus senhores do mau estado, em que andam; advertindo-os, que se não puserem cobro aos ditos seus escravos, fazendo-os apartar do ilícito trato, e ruim estado, ou por meio de casamento (que é o mais conforme à lei de Deus, e lho não podem impedir seus senhores, sem muito grave encargo de suas almas) ou por outro que seja conveniente, se há de proceder contra os ditos escravos a prisão, e degredo, sem se atender à perda, que os ditos senhores podem ter em lhe faltarem os ditos escravos para seu serviço; porque o serem cativos os não isenta da pena, que por seus crimes merecerem."[34] É escusado dizer, no Brasil colonial esta determinação das Constituições foi letra morta total.

O desvio da prática em relação à norma eclesiástica pode ser facilmente detectado se compulsarmos um grosso volume manuscrito conservado no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo com o seguinte título: "Rol das diversas freguesias". Por aí se vê que a punição mais freqüente aplicada pelos párocos àqueles que ousavam viver publicamente concubinados era a simples exclusão da comunhão. O reduzido número de concubinários que aparece nesse rol (8 apenas, entre 1.451 habitantes da freguesia da Penha de França, em 1805; 2 apenas, entre os 923 moradores da vila de Apiaí, em 1802), mostra bem a distinção entre o sentido amplo do concubinato na terminologia eclesiástica do fim do período colonial, e o seu sentido restrito de concubinato *público.* Mesmo que a Igreja tivesse vontade de punir aquele comércio sexual ilícito prolongado que para ela constituía então a essência desse pecado, dado que as leis do reino, como veremos a seguir, exigia a coabitação como prova de concubinato, os párocos só conseguiam efetivamente punir, e mesmo assim com penas leves, jamais com as penas pecuniárias estabelecidas pelas *Constituições,* aqueles que ousavam assumir seu pecado.[35]

Scanned with CamScanner

2.3 — *Clérigos amancebados*

As *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* dedicavam todo o título 24 ao concubinato eclesiástico e estabeleciam as punições a serem aplicadas aos clérigos culpados de tal crime. Tal como em relação ao concubinato laico, também aqui se distinguiam os amancebados daqueles que eram apenas "incontinentes e fornicários vagos". Estes recebiam simples admoestações, sem qualquer punição, enquanto os outros sofriam penas que variavam de acordo com dois fatores principais: reincidência ou não do delito, existência ou não de benefício eclesiástico.

De qualquer modo, os processos de concubinato eclesiástico decorriam sempre no maior segredo e só os bispos podiam julgar tal delito. Vejamos as penas a que estavam sujeitos os clérigos amancebados.

Clérigo beneficiado	*Clérigo não beneficiado*
1.ª admoestação: 10 cruzados.	1.ª admoestação: 1$500 réis.
2.ª admoestação: perda da terça parte dos frutos, proventos e obvenções de todos os benefícios, pensões e prestimônios.	2.ª admoestação: 3$000 réis.
3.ª admoestação: perda de todos os rendimentos.	3.ª admoestação: 10 cruzados e degredo de 2 anos para fora do bispado.
outras: mais excomunhão.	outras: pena pecuniária arbitrária e degredo para a África.

Quanto ao castigo da concubina, determinavam as *Constituições:* "A mulher, que for convencida de andar em mau estado com clérigo, sempre haverá maior pena do que aquela, que assim andar com pessoa leiga, e será a que parecer conveniente, considerada a qualidade da pessoa, e circunstâncias do crime."[36]

Dado que as *Constituições* estabeleciam a diferença entre o clérigo que tinha a manceba portas adentro e aquele outro que era apenas incontinente e "fornicário vago", podemos notar, na documentação referente à Capitania de São Paulo, um certo cuidado, por parte dos clérigos, em terem suas concubinas em casa de parentes, ou de outras pessoas, onde certamente as visitavam sem comprometimento maior. Assim, num documento de 1820, uma

Scanned with CamScanner

mãe refere-se às peças de vestuário oferecidas por um padre a sua filha, com quem mantinha relações ilícitas, e diz que esta estivera morando em casa da irmã do dito padre. "Presentemente ignoro onde existe, porque o mencionado padre a oculta; e ela de modo algum, quer voltar para companhia de sua mãe."[37]

Casos de clérigos amancebados eram freqüentes na Capitania de São Paulo. Em 1799, o povo de Taubaté reclamou junto da rainha porque o bispo substituíra um vigário "provectíssimo na ciência, nos costumes e na religião" por outro, "homem de péssima conduta, e depravadíssimos costumes", que, além de ser relaxado no assentamento dos batizados, casamentos e óbitos, era "um escandaloso, e público amancebado".[38]

Na correspondência do governador Lobo de Saldanha com o sargento-mor de Mogi-mirim, em 1779, percebemos também uma certa complacência das autoridades eclesiásticas da capitania para com os clérigos amancebados, os quais só elas podiam punir, tolerância essa que também se observava em outras dioceses. Escrevia o governador Lobo de Saldanha em relação ao escândalo de Mogi-mirim: "atendendo às circunstâncias presentes, em que por uma exata política deixo executar ao bispo desta diocese os despotismos, que seu gênio lhe sugere, acoutando unicamente aos insolentes, e de tão depravada conduta, como a desse indigno clérigo Ivo José Gordiano, só me ocorre dar a providência, de que V.Mce. me remeta presa essa depravada mulher Ana Maria, para ver se assim posso sossegar esse povo, e tirar-lhe diante os olhos o bem estranho painel, em que com tanto escândalo está faltando à sua obrigação, à lei divina, e humana quem só devia dar exemplo de virtude pela ocupação, que lhe está encarregada."[39]

Sendo de opinião de que "histórias de mulher e ciúmes de clérigo" perturbavam demasiado a "tranqüilidade" da capitania, não hesitou Lobo de Saldanha em punir as concubinas dos padres, mas essa punição variava conforme a posição social da manceba em questão. Enquanto no caso de Mogi-mirim a "depravada mulher" foi remetida presa para a cidade, em relação a um outro caso de mancebia da vila de Jacareí o governador apenas ordenou ao capitão-mor que tirasse Ana Maria da Conceição do poder do pe. frei José Inocêncio, "que com ela tão escandalosamente vivia, esquecido de católico, religioso, e pastor espiritual", e a entregasse a seu irmão, "precedendo o termo de a não mortificar, nem lhe fazer cousa que a prejudique".[40]

2.4 — *O concubinato no Direito português*

Se as normas eclesiásticas davam à palavra concubinato uma extensão que incluía nela o próprio adultério e qualquer relação

Scanned with CamScanner

sexual ilícita e prolongada, as leis civis restringiam consideravelmente seu sentido. Na obra do jurista Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, intitulada *Classes dos crimes*, encontramos a seguinte definição do termo: "Por concubinato se entende em geral o estado de um homem, e de uma mulher, que vivem juntos, como casados, sem terem preenchido as solenidades legais para dar a esta união a qualidade de casamento legítimo". E o autor tem o cuidado de esclarecer: "O simples comércio carnal de um homem com uma mulher não constitui propriamente o concubinato; e não se chamam concubinas as mulheres públicas, ou prostitutas, nem aquelas que admitem clandestinamente algum homem estranho, com quem não vivem fora dos momentos em que a paixão, e o gozo do prazer os unem."[41]

Por aqui se vê que, do ponto de vista do direito civil, era condição necessária, para a existência de concubinato, a coabitação e que o simples "comércio carnal", mesmo que houvesse continuidade nessas relações ilícitas, não era passível de punição pelas leis do Reino.

Esta exigência de coabitação para que o crime ficasse provado explica talvez a presença, nas listas de população da Capitania de São Paulo, de tantas mulheres solteiras com filhos morando sozinhas em suas casas. Mesmo que, perante a Igreja, tais mulheres fossem concubinas de algum homem, perante o direito civil o fato de não haver coabitação não configurava o crime de concubinato.

Pereira e Sousa não deixava de acentuar a diferença entre o direito canônico e o direito civil no que se refere a este delito: "Entre nós, posto que o concubinato seja justamente considerado uma incontinência contrária à pureza do cristianismo, e aos bons costumes, contudo o concubinato simples não tem sido punido por lei especial em algum dos nossos três códigos Afonsino, Manuelino, e Filipino." E mais, pela lei de 26 de setembro de 1769, foi proibido todo o procedimento criminal pelo concubinato simples. Só era punido o chamado "concubinato qualificado", ou seja, "o da mulher casada com homem casado, da mulher casada, ou solteira com clérigo, ou frade, da mulher teúda, e manteúda na própria casa".[42]

As penas para este concubinato qualificado variavam conforme a posição social do indivíduo: os cavaleiros, ou nobreza superior a eles, degredo de um ano e pena pecuniária de vinte cruzados (os escudeiros pagavam dez e os de menor qualidade cinco cruzados); os peões, ou seja, os plebeus, casados, açoites e degredo para África por três anos, perdendo a "quarentena" de seus bens.[43]

Já vimos que às autoridades eclesiásticas cumpria punir os clérigos amancebados e que às autoridades civis cabia a punição das concubinas dos religiosos. Falta mostrar como é que as *Ordenações*

Scanned with CamScanner

consideravam o crime da mulher como provado e o puniam. "Toda a mulher, que for barregã de clérigo, ou beneficiado, ou frade, ou de qualquer outra pessoa religiosa, sendo-lhe provado que está ou esteve por sua barregã teúda e manteúda fora de sua casa, havendo dele mantimento e vestido; ou posto que se não prove o que dito é, se se provar que está em voz e fama de sua barregã, e assim que em espaço de seis meses contínuos foi visto o clérigo ou beneficiado, ou religioso entrar em sua casa, ou ela em casa dele sete, ou oito vezes, posto que cada uma das ditas vezes se não prove senão por uma só testemunha, mandamos que pela primeira vez, que no dito pecado for convencida per cada um dos modos sobreditos, pague dous mil réis, e seja degradada por um ano fora da cidade, ou vila e seus termos, onde esteve por manceba."[44] A reincidência no crime agravava sua punição, podendo a concubina ser açoitada publicamente.

Interessa aqui apontar que as *Ordenações* dificultavam os processos contra a escrava concubina do seu senhor, clérigo, beneficiado ou religioso. Para que houvesse querela, era necessário que se jurasse ser notório e manifesto que dele tinha filhos "e que os batizou, cria e nomeia por seus filhos".[45]

Vejamos agora como as autoridades civis da Capitania de São Paulo puniam efetivamente aqueles que cometiam o crime de concubinato. Em primeiro lugar há que acentuar que o governador intervinha em apoio da Igreja, mesmo quando não se tratava de "concubinato qualificado" e apenas de "concubinato simples". É o que se depreende desta resposta de Lobo de Saldanha, em 1780, ao vigário da freguesia da Piedade: "Devo dizer a V.Mce. que participando-me a libertinagem com que três dos seus fregueses vivem concubinados, sem que as suaves, e brandas diligências da Igreja os tenham confundido, me não diz os nomes deles para proceder, como devo. Sem embargo do que nesta mesma ocasião escrevo ao Capitão Antônio Lopes de Lavre, para que proceda à prisão dos referidos três concubinados, logo que V.Mce. lhe diga quem são e mos remeta bem seguros com as culpas que cada um deles tiver, como também que auxilie a V.Mce. para o futuro em outros semelhantes casos, em que estou persuadido V.Mce. há-de obrar com aquela ponderação e probidade que eles mesmos pedem."[46]

O mesmo governador escrevia também em 1780 para o sargento-mor da Paranaguá no sentido de colaborar com a Igreja:

"Constando-me, que nenhuma das muitas diligências do reverendo vigário dessa vila, nem as de V. Mce. têm feito o menor peso na depravada consciência do Porta Bandeira Domingos Cardoso Lima para se abster do público escândalo, com que vive concubinado, gravando este com não dar obediência à Santa Ma-

Scanned with CamScanner

dre Igreja, valendo-se de indignas delicadezas, para não satisfazer como católico, o sacramento da penitência por desobrigação da Quaresma: sendo da minha indispensável obrigação auxiliar a mesma Igreja e com todas as minhas forças procurar que meus súditos a reconheçam por mãe, a respeitem, e vivam no santo temor de Deus, ordeno a V.Mce. que logo que receber esta, mande ir à sua presença o sobredito Domingos Cardoso Lima para dizer-lhe, que no termo prefixo de oito dias satisfaça ao preceito anual de católico nessa freguesia, com a cominação de que não o fazendo, ser preso, e seguro mo remeter a esta cidade, para nele fazer exemplo, e obviar continuem outros tão mal conduzidos, e libertinos, como este em tão execrandas culpas. Como também lhe intimará V.Mce. da minha parte que se tiver a liberdade de continuar nas ameaças contra o seu vigário ou executar alguma das que tem proferido, o castigarei asperamente."[47]

A prisão era a punição mais freqüente para esta "libertinagem",[48] assim como o era para o "concubinato qualificado". Em 1779 encontrava-se preso, na cadeia da cidade de São Paulo, Aleixo Gomes, da vila de Jacareí, por andar concubinado, sendo casado. Findo seu castigo, deveria ser admoestado pelo governador para que vivesse com a mulher e filhos, enquanto a concubina, que fora também presa naquela vila, deveria assinar um termo comprometendo-se a não mais voltar àquela localidade.[49]

Também foram enviados presos para a cidade, por ordem do governador, dois moradores da vila de Itapeva, pai e filho, "sócios no concubinato público com uma mulher casada". Dado que eram rivais nessas relações ilícitas, "para acautelar alguma desordem", foram enviados separadamente para a prisão.[50]

Mas a punição mais temida das populações talvez fosse o recrutamento. Dada a dificuldade de obter recrutas, os governadores optavam por recrutar em primeiro lugar, além dos vadios e vagabundos, aqueles que viviam concubinados "pública e escandalosamente".[51] Por ocasião dos grandes recrutamentos, a Igreja apressava-se a colaborar com o governo da capitania, indicando os párocos aqueles que, embora casados, viviam em discórdia ou separados de suas mulheres, ou aqueles solteiros que continuavam concubinados sem atenderem às admoestações. Assim, numa lista dos indivíduos que se achavam na paragem chamada Paraibuna e que eram recrutáveis, três dos oito relacionados viviam concubinados e um deles era um homem que viera de Minas Gerais "com uma mulher furtada, trazendo-a em sua companhia como sua sem dar obediência à Igreja há mais de cinco anos".[52]

Aliás, as próprias populações, quando chegava o momento da leva das recrutas, tinham todo o interesse em apontar os "mal

Scanned with CamScanner

casados", pois só quando estes e os solteiros tivessem sido todos recrutados é que tocava aos outros o recrutamento.[53]

Além da prisão e do recrutamento, o governo podia ainda usar a destituição de um emprego público como forma de punição do concubinato. Foi o que aconteceu com o escrivão dos órfãos da vila de Guaratinguetá, em 1776, "pelo terrível exemplo de estar separado da sua mulher, moradora no termo desta cidade, e viver há muitos anos escandalosamente mancebado na dita vila".[54]

Dada a maneira eficaz como o governador podia punir este crime, à sua autoridade recorriam as mulheres casadas quando queriam pôr termo à mancebia dos maridos.[55] Mas às vezes elas não esperavam pelas medidas do governo e agiam por conta própria, fazendo justiça com suas mãos, como ocorreu em Mogi das Cruzes, vila especialmente violenta durante o período colonial. Alguns dias de cadeia para as esposas justiceiras e a expulsão das concubinas, se perseverantes no crime, foram as punições determinadas em 1780 pelo governador Lobo de Saldanha. Neste caso não se faz qualquer referência aos maridos pecaminosos.[56]

Como vimos, as medidas repressivas do concubinato eram várias e não deixaram de ser aplicadas pelas autoridades civis, dada a pouca eficácia das admoestações dos párocos. Mas, devido à própria natureza do crime, procurava-se não pôr em risco a vida das mulheres, e por isso a lei não permitia abrir devassas a tal respeito, embora na prática justiças gananciosas não hesitassem em agir ilegalmente. É o que se depreende de uma informação sobre os magistrados redigida pelo governador Franca e Horta, em 1805, na qual se refere explicitamente ao ouvidor da Comarca de Paranaguá: "São infindas as pessoas que saem pronunciadas nas devassas das suas correções, porque sendo todo o seu empenho que hajam muitos criminosos para crescerem os seus interesses pecuniários, e do seu escrivão, até pronuncia por crime de que não deve inquirir, nem tomar conhecimento por lhe ser expressamente proibido pelas augustas leis de V.A., como são os concubinatos, sobre que jamais se deve devassar na conformidade do alvará de 26 de setembro de 1769, à exceção unicamente do caso em que a concubina é teúda, manteúda com geral e público escândalo."[57]

3 — *Obstáculos ao casamento*

Interessada em promover os casamentos, a alta administração da Capitania de São Paulo foi levada a apontar e a discutir os diferentes tipos de obstáculos que impediam a celebração dos matrimônios. D. Luís Antônio de Sousa aludia principalmente a dois:

Scanned with CamScanner

a vadiação dos homens e as exigências da burocracia eclesiástica. Já Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça lembrava um outro, o atraso da agricultura na capitania, e da mesma opinião era José Arouche de Toledo Rendon.

Não deixa, contudo, de ser significativo o silêncio dos governadores e dos altos funcionários administrativos a respeito de um quarto fator, o recrutamento e o serviço militar, talvez precisamente aquele que maior peso tinha no pendor para o concubinato.

3.1 — *A vadiação dos homens*

"Em ordem a aumentar a propagação, nada se consegue, os homens vão varando, elas ficam solteiras aos milhares", lamentava o morgado de Mateus, para quem tal situação resultava em grande parte do fato de a população masculina caracterizar-se pela vadiagem.

Mas, o que se entendia na época quando se dizia que um homem era vadio? É possível discernir nos textos três sentidos principais: o de ocioso ou preguiçoso, o de "vagamundo" e, finalmente, o de desregrado ou dissoluto.

Entendendo-se a vadiação dos homens no sentido de ociosidade, de preguiça, ela aparece como um tema preferido da administração colonial. Em 1724, o governador Rodrigo César de Meneses escrevia que a preguiça era o "geral achaque em toda a América" e, no fim do século XVIII, Toledo Rendon salientava que nos campos os homens trabalhavam apenas três meses por ano e mesmo então eram levados pelo espírito de "folia" e não de trabalho.[58] Viajando pela Capitania de São Paulo, em 1788, Francisco José de Lacerda e Almeida comentava que os moradores dos sítios existentes às margens dos rios por onde passava viviam "em uma continuada inação".[59] Se o tempo de trabalho era curto, o tempo de lazer era longo, ocupado sobretudo com o jogo e a dança, as duas formas de ócio a que mais se entregavam os homens, quer na cidade, quer nas vilas e nos sítios.[60]

Era, contudo, o segundo sentido do termo que mais preocupava as autoridades da capitania, desejosas de fixarem a população masculina para fins militares. A vadiação dos homens constituía, por um lado, um meio de evitar o recrutamento e por outro aparecia como a conseqüência necessária da deserção e também da criminalidade.[61] Ter cometido um crime era razão mais do que suficiente para o criminoso imediatamente abandonar sua morada e embrenhar-se pelos matos ou passar a outra capitania.[62] Há que levar ainda em conta um outro tipo de vadiagem, por assim dizer legítima, resultante de um modo de vida. Tropeiros e negociantes, tal como os sertanistas dos primeiros séculos, certamente

Scanned with CamScanner

não se caracterizavam por uma sedentarização propícia ao casamento.

Finalmente, no terceiro sentido do termo, homem vadio era o indivíduo desregrado, que vivia segundo seu "alvedrio", como dizia o morgado de Mateus, não se submetendo a quaisquer normas. Ora, a "dissolução" dos costumes constitui outro tema dominante na documentação referente à capitania e ela significa muito simplesmente a não obediência a regras, aquelas mesmas que as autoridades pretendiam pôr em vigor entre as populações. O casamento, em vez do concubinato, significava precisamente a substituição de uma união instintiva, natural, por outra regida por um complexo sistema de normas.

Seja qual for o sentido atribuído à palavra, não há dúvida de que, para a administração colonial, os vadios constituíam o maior obstáculo à realização de casamentos, como escrevia José Arouche de Toledo Rendon: "são a causa de se diminuírem os casamentos e, por conseqüência a povoação que faz a força do Estado e em que especialmente se deve cuidar em um país onde o que mais falta é a espécie humana".[63]

3.2 — *O atraso da agricultura*

Nas "Reflexões sobre o estado em que se acha a agricultura na Capitania de São Paulo", escritas em 1788, José Arouche de Toledo Rendon relacionava a vadiagem da população com o descalabro agrícola, ao mesmo tempo que apontava as conseqüências resultantes do elevado número de vadios. Mas foi o governador Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça quem, em 1800, mais claramente apontou a relação entre o atraso da agricultura e o reduzido número de casamentos: "E como os casamentos em qualquer Estado, estão sempre na razão direta da subsistência, e esta na agricultura, daqui se deduz por legítima conseqüência, que também a povoação segue a mesma razão direta."[64] Estando, portanto, interrelacionados estes três fatores (agricultura, casamento e povoação), do desenvolvimento agrícola dependia, na opinião do governador, quer o número de matrimônios quer o aumento da povoação. Mas aqui uma pequena questão se coloca: o que ele entendia precisamente por "povoação"? O aumento dos núcleos populacionais, vilas, arraiais, ou simplesmente o aumento da população? É provável que ele se referisse sobretudo ao aumento da população fixa, sedentarizada, e não ao simples aumento do número de habitantes da capitania, pois esse não dependia tanto do aumento dos casamentos como da possibilidade de uniões, mesmo ilegítimas.

Scanned with CamScanner

Para o desenvolvimento da agricultura, se alguns apontavam a necessidade de vencer a preguiça natural dos habitantes[65] ou de abolir métodos antiquados de cultivo, outros pensavam em termos diferentes. Num manuscrito dos fins do século XVIII, o luxo aparece como o principal incentivo para a produção agrícola: "Os homens educados no centro dos bosques, acostumados a um grosseiro vestido, que vêem em seus pais, e em seus vizinhos, não têm estímulos a avançar na agricultura. O lavrador de São Paulo tem o necessário sustento em abundância trabalhando três meses ao ano. É logo preciso, para o mover a trabalhar o ano inteiro aumentar-lhe as necessidades, quero dizer infundir-lhe o luxo, que devendo desterrar-se da capital, é necessário espalhá-lo pelos bosques."[66]

3.3 — *As despesas e a querela das provisões*

Comentando os costumes da Capitania de São Paulo, escrevia em 1768 o governador, D. Luís Antônio de Sousa: "Para haver de se casar um homem, são trabalhos, despesas, e demoras inexplicáveis para mandar vir pregões do Reino, de outras Capitanias remotas; para purgar um impedimento ninguém tem forças, principalmente sendo pobre; é preciso que haja um dote tal que faça sustentar o desejo de casar tão firme, que possa vencer estes obstáculos; não sendo assim ficam amancebados com as mesmas, ou com outras toda a vida, e destes ilícitos tratos nunca se segue boa propagação, ou estabelecimento: as doutrinas recebem-se dos que vêm do Reino; estes são os que a estabelecem na forma que refiro."[67] Este texto do morgado de Mateus é assaz significativo. Em primeiro lugar, parece atribuir sobretudo aos reinóis a prática do concubinato, explicando-a pela dificuldade em obter da metrópole os papéis necessários para se casarem. Em segundo lugar, relaciona também pobreza e concubinato. E, em terceiro lugar, toca um ponto importante que raramente aparece discutido na documentação da época. Vejamos do que se trata.

Em geral as autoridades civis relacionavam o aumento de população, tão necessário ao Brasil, com o aumento dos casamentos, o que era um sofisma, pois a população também aumentava com as uniões "segundo a lei da natureza", ou seja, com a prática do concubinato. Ora, neste texto o morgado de Mateus esboça uma justificativa para essa atitude dos governantes ao dizer que desses "ilícitos tratos nunca se segue boa propagação, ou estabelecimento". Esta sua afirmação, que do concubinato não se seguia boa propagação, só faz sentido se ele pressupusesse uma alta taxa de infanticídios de filhos ilegítimos, ou pelo menos uma alta taxa

Scanned with CamScanner

de mortalidade destas crianças, criadas com maiores dificuldades do que as legítimas, uma vez que a prática do concubinato não exigia, como o casamento pelas leis do Estado e de Deus, um "estabelecimento" prévio, um modo de vida assegurado.[68]

Aqueles "trabalhos, despesas e demoras" a que se referia o morgado de Mateus assumiram, na Capitania de São Paulo, uma forma bem específica. Por um lado, obter da Igreja uma dispensa para um impedimento canônico custava dinheiro, o que levou por exemplo Veloso de Oliveira a comentar: "Têm sido constantemente repelidos da associação conjugal muitos pobres por não terem meios de pagar as gravosas dispensas eclesiásticas, que aumentam e crescem por qualquer motivo, e que se deveriam fazer, pelo ofício dos párocos, de graça."[69] Por outro lado, as grandes despesas com a celebração do matrimônio resultavam também das chamadas "provisões", introduzidas por frei Manuel da Ressurreição e mantidas pelo bispo que lhe sucedeu, D. Mateus, as quais deram origem a uma violenta querela entre as autoridades civis (governador e senado da câmara) e a autoridade episcopal, lutando as primeiras pela sua abolição e a segunda pela sua manutenção.

Esta querela apresenta peripécias várias, mas os dois documentos mais importantes datam de 1810, quando o senado da câmara e o bispo D. Mateus desenvolvem de maneira mais discursiva a argumentação contra e a favor das ditas provisões. São esses textos que vamos aqui examinar.

No primeiro documento, dirigido pelo bispo ao príncipe regente, a 30 de agosto de 1810, são usados dois argumentos principais, um de caráter religioso (evitar os matrimônios nulos), e outro de caráter financeiro (aumentar os rendimentos do bispo).

O argumento canônico assenta na necessidade de completar e aperfeiçoar as determinações do Concílio de Trento referentes ao casamento: "O Concílio de Trento, ses. 24, cap. 1.º De Ref., quando determina, que os párocos, feitas as admoestações comuns, não aparecendo impedimento algum legítimo, recebam os contraentes, etc., nada prescreve sobre o método, o processo, e a forma de se verificar não haver impedimento; supõe dois contraentes conhecidos, e residentes na paróquia, e por conseguinte julga bastante as admoestações canônicas."[70]

O problema em pauta era, portanto, o seguinte: como evitar a celebração de matrimônios em que houvesse impedimento, fosse este de que tipo fosse? Se os dois cônjuges tinham nascido na paróquia e lá sempre tinham vivido, ficava fácil ao pároco comprovar, por meio dos três pregões, que realmente não havia impedimento. Se esta situação ideal para a celebração do matrimônio não ocorria, então a dificuldade de comprovação aumentava com a distância da freguesia em que os contraentes (ou um deles)

Scanned with CamScanner

tinham nascido ou residido depois de adultos. Tratava-se, portanto, de uma diferença apenas de grau e o próprio bispo usa isso como argumento contra seus opositores: "Os concorrentes não se queixam, antes aprovam a justiça, com que mando passar as provisões para os casamentos dos que não são nacionais do bispado, logo se estes não se devem casar sem um mais miúdo exame, cujo resultado é a provisão, por que razão não se praticará o mesmo com os naturais do bispado, ou por que não terá aplicação o Concílio de Trento aqueles, e só a estes?"

Para o bispo, a investigação minuciosa do passado dos contraentes justificava-se, portanto, quer para aqueles que tinham nascido fora do bispado (e contra isso o senado da câmara não reclamava), quer para aqueles que eram naturais dele, alegando as razões seguintes: "Os povos deste bispado vivem pela maior parte em um continuado giro pelas Capitanias circunvizinhas. V.A.R. sabe as razões de comércio, que esta Capitania tem com a do Rio de Janeiro, Viamão, Gerais, Goiazes, e Mato Grosso. Há homens que envelhecem neste giro, e que mais têm vivido em outras Capitanias do que na sua. Por outra parte V.A.R. vê a extensão deste mesmo bispado e quanto estão umas freguesias separadas das outras. Nestes termos será lícito casá-los sem mais exame, que os pregões?"

Não há dúvida de que estas razões tinham algum peso, mas no acórdão proferido anteriormente pela Junta da Coroa, e contra o qual o bispo de São Paulo se rebelou, ficara determinado que, quando se julgassem necessárias as provisões, estas seriam passadas *gratuitamente*.

Era contra a gratuidade das provisões que o bispo lançava seu segundo argumento, ou seja, a modicidade da sua congrua: "E eu ficaria pedindo esmolas, pois que não me considero com jurisdição para obrigar a tantos empregados a trabalharem de graça." Mas, embora nesta parte final do documento enviado ao príncipe regente o bispo se esforce por mostrar que o preço cobrado pelas provisões não era um tributo, "mas sim pro-labore como são todas as despesas do foro", e que, portanto, se os contraentes não pagassem tal quantia, ele próprio a teria de pagar porque a burocracia eclesiástica não trabalhava de graça, por outro lado ele revela que, no fundo, a questão era outra. As provisões constituíam na verdade uma fonte de rendimentos para o bispo. Tanto era assim, que ele declarava abertamente: "Ser-me-á indiferente que V.A.R. faça abolir o uso das provisões contanto que me mande dar uma congrua suficiente, como é de esperar da grandeza e religião de V.A.R.; pois que os bispos devem ser sustentados, ou por V.A.R., ou pelos povos."[71]

Scanned with CamScanner

Portanto, tinha razão o governador Melo Castro e Mendonça quando, em 1800, na "Memória Econômico-Política da Capitania de São Paulo", investia contra as provisões dizendo: "Outro obstáculo que impede a multiplicação dos matrimônios é a avultada despesa, que são obrigados a fazer os contraentes, porquanto mal e indevidamente se introduziu neste bispado o costume de lhes fazerem tirar umas chamadas provisões, só inventado para extorquir dinheiro aos povos."[72]

Quando, a 13 de setembro de 1810, a câmara de São Paulo rebateu, perante o regente, os argumentos do bispo em favor das provisões, não deixou passar em branco o fato de que, na verdade, essa exigência eclesiástica em nada evitava a fraude por ocasião da celebração do matrimônio: "Inculca-se que ficaram acautelados os casamentos simultâneos ou por outro modo nulos. Já o estavam pelo Concílio que incumbiu aos párocos gratuitamente o que o Ordinário arroga à custa de muito dinheiro: as indagações não se aumentam; aos mesmos proclamas há as declarações dos contraentes; o que acresce só são as despesas, e trabalho. Enquanto houver impedimentos dirimentes haverá casamentos nulos apesar das providências mais apertadas; porque as provas só podem ser negativas, e estas nunca concluem a certeza."[73]

Deste modo, na prática, de nada adiantavam investigações demoradas (que aliás nunca eram feitas, segundo o senado da câmara). Restava confiar na sensatez dos contraentes: "No presente caso um esposo é o fiscal do estado livre do outro." Claro que, do ponto de vista laico, o que importava impedir era o crime de bigamia e este só podia ser evitado quando a mulher (pois quase sempre o crime era praticado pelos homens) tomava suas precauções e procurava conhecer o passado do futuro cônjuge. Do ponto de vista eclesiástico, as preocupações eram outras, como veremos mais adiante ao tratarmos dos impedimentos.

Mas, em quanto importavam afinal essas provisões tão discutidas no fim do século XVIII, início do XIX, na Capitania de São Paulo? Em 1790, quando tiveram início as reclamações, o custo era de 1$160 réis, mas já em 1800 tinha subido para 2$400 réis, segundo informa Melo Castro e Mendonça em sua "Memória": "A despesa que ordinariamente monta cada provisão, é 2$400 réis quantia avultadíssima para eles comparativamente às circunstâncias, em que se acham, sem falar nos banhos, certidões de batismo, e assistência ao casamento, o que tudo são emolumentos paroquiais."[74]

Quer o governador em 1800, quer o senado da câmara em 1810, afirmavam que tal quantia afastava do matrimônio as camadas mais pobres da população. Dizia Melo Castro e Mendonça que a cobrança das provisões "aumenta tanto as ditas despesas do

Scanned with CamScanner

matrimônio que ordinariamente distrai dele os pobres que podendo apenas manter-se da sua mesquinha agricultura, não têm meios de adquirir um só vintém para o dito fim, por viverem entre os matos em pequenas choças, que apenas os defendem da maior injúria, e inclemência das estações".[75] A câmara insistia no mesmo ponto: "Se esta quantia é indiferente para os ricos não deixa de ser muito importante para os que pedem roupas emprestadas para o dia das bodas, e destes é o maior número."[76]

Prevendo que o bispo alegasse dispensar os pobres de tal despesa, o senado da câmara argumentava referindo o caráter humilhante de tal solicitação por parte dos contraentes necessitados: "Não negamos que o Exmo. Embargante que tanto se distingue no caráter de humanidade perdôe aos pobres os direitos da sua chancelaria, e estamos certos o fará a quantos tiverem ânimo, e ocasião de lho pedirem; porém isto é uma esmola espontânea que só aos mendicantes não é oneroso pedi-la. Quantas pessoas sofrem as últimas extremidades por não passarem por esta humilhação! Convém à energia da nação infundir um caráter nobre no cidadão, e não condená-lo a pedir uma esmola para poder celebrar o ato mais importante para a mesma nação."[77]

Se a querela das provisões representa o ápice da luta entre a Igreja e a sociedade civil no que se refere à celebração do matrimônio, se a despesa aí discutida era a maior e a mais opressiva, isso não significa, contudo, como apontava o governador, em 1800, que as demais despesas fossem insignificantes para amplas camadas da população da capitania.

Temos provas disso na documentação conservada na cúria. Alguns casais chegavam mesmo a pedir autorização para esmolar, como podemos ver pelo seguinte requerimento: "Dizem Francisco Salvador e Ângela Bicuda da freguesia de S. Roque que eles se mostram contratados livres e desimpedidos para se casarem como consta das certidões juntas e porque se vêem os suplicantes sumamente pobres e querendo pois evitar as ofensas que resulta ao Altíssimo Senhor com uns e outros pecados: se mostram certos na maior pobreza implorando na piedade de V.S. haja por sua comiseração conceder-lhes a referida licença para esmola do que tira V.S. participação do efeito no Tribunal Divino."[78]

A simples apresentação de uma certidão de batismo implicava por vezes despesas grandes e trabalhos, como denunciava o governador em sua "Memória": "Sucede freqüentíssimas vezes, que por omissão dos párocos não aparecem os referidos assentos dos batismos, eis que ainda mais embaraçado o pobre contraente, porquanto é obrigado a produzir testemunhas, de que se faz um sumário, que vem a sentenciar ao Vigário Geral, cujos autos de justificação de batismo se apensam aos que de novo se formam para

Scanned with CamScanner

mencionada provisão, vindo por este princípio a ceder em utilidade dos Vigários Gerais, e em prejuízo da sociedade, os erros dos párocos, que deviam aliás ser exemplarmente castigados, além de serem multados em 1$800 réis por cada assento que deixarem de fazer como manda a Constituição do Arcebispado da Bahia, metropolitano desta diocese, onde se observa a mesma Constituição."[79]

Que o governador não exagerava a situação, comprovam-no os processos de casamento conservados na cúria, nos quais se faz freqüentemente alusão à impossibilidade de apresentar a certidão de batismo. Cito apenas um requerimento como exemplo.

"Diz Escolástica solteira filha legítima de João escravo que foi de Rosa Buena, e de Ana Barbosa forra natural da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos, que ela suplicante se acha contratada para casar e sem impedimento algum, e porque não se acha a sua certidão de batismo, como junto apresenta, e é a suplicante muito pobre de sorte que não tem com que pagar as dispensas de sua justificação judicial, recorre-se portanto a V.S. suplicando a graça de permitir que o Reverendo Vigário Colado da Conceição tomando juramento dos padrinhos da suplicante que ainda existem abra assento no competente livro para dele extrair sua certidão."[80]

Mesmo quando não se verificava incúria dos párocos e era possível mandar pedir a certidão de batismo na freguesia da naturalidade do contraente, esta era por vezes tão distante que tornava difícil e cara a obtenção do documento. Por tal razão, Feliciano José Rodrigues, natural de Itapeva, alegava, em relação à certidão de batismo, "toda a insuficiência para mandar vir de sua naturalidade tanto pela distância como pela pobreza" e pedia para apresentar testemunhas em vez do documento, o que certamente lhe ficaria mais barato.[81]

Vemos, assim, que contrair matrimônio representava, para amplas camadas da população, sobretudo negros e pardos forros, mas também brancos pobres, uma despesa e um trabalho tal com papéis que a maioria preferia viver em concubinato estável, constituindo família e vivendo como marido e mulher. A tendência para o concubinato não pode, portanto, ser encarada apenas como uma questão de "libertinagem", mas também como a resultante de obstáculos econômicos à celebração do casamento. Tal situação fica bem clara neste documento: "Dizem Narciso José, preto forro, e Maria do Carmo, fregueses de N. Sra. da Conceição de Sta. Ifigênia desta cidade que há anos, e não poucos vivem escandalosamente prostituídos, sem poderem jamais dar cumprimento ao preceito quaresmal dos anos presente, e próximo passado: e vivendo sempre corrigidos pelo seu pároco, não têm eles podido

Scanned with CamScanner

separar-se: primeiramente por causa dos filhos, que têm dado à luz: e em segundo lugar pelos remorsos, que continuamente afligem ao suplicante. É verdade Exmo. Senhor, que eles se acham ainda de tal modo embaraçados, não é porque não queiram receber-se em matrimônio, pois esse mesmo tem dito o seu desejo; mas vendo eles, que tudo se lhes dificulta em razão da suma pobreza em que vivem, faltando-lhes talvez ainda mesmo para o diário sustento, e quanto mais para a necessária prontificação dos papéis, cuja despesa nem os suplicantes têm quem por eles a faça."[82]

3.4 — *Recrutamento e serviço militar*

É bem sintomático o fato de os governadores da Capitania de São Paulo omitirem, na enumeração dos obstáculos ao casamento, o recrutamento e o serviço militar, limitando-se a apontar o atraso da agricultura, a vadiação dos homens e as dificuldades burocráticas para a celebração dos matrimônios.

Essa omissão não deixava de ser proposital, uma vez que os governadores eram os primeiros a levantar obstáculos aos casamentos quando a política militar assim o exigia. Em 1801, o mesmo governador que tanto tinha reclamado contra o bispo por este exigir o pagamento das provisões, e que tanto se tinha queixado de que assim não se incentivavam os matrimônios, não hesitou, perante a necessidade de uma recruta geral, quer de tropa paga quer de tropa auxiliar, em escrever ao bispo D. Mateus: "Todas estas notícias, e a idéia em que estão os habitantes desta Capitania de que são estas as medidas que em tal caso devo tomar fazem que precipitadamente se casem muitas pessoas só por evitarem por este modo de serem recrutados para se empregarem na defensa da sua pátria e do Estado. E como o estado de casados não os inabilita para aquele fim, visto que não ficam por ele menos aptos para pegar em armas; fica claro que este expediente não é proporcionado ao fim a que eles se propõem, mas antes causa de fazerem casamentos precipitados que são prejudiciais ao mesmo Estado por isso mesmo que sendo os maridos obrigados a deixar suas mulheres para marcharem para onde forem mandados, tem a experiência demonstrado resultarem péssimas conseqüências de semelhante prática, por cuja razão em todas as ocasiões de guerra se mandam dificultar não só os casamentos, mas até as ordenações."[83] Todo este arrazoado tinha como objetivo explicar ao bispo por que razão ele, governador, pedira ao vigário da vara que não despachasse ninguém para casar sem que o contraente se mostrasse livre para o fazer por meio de um documento

Scanned with CamScanner

passado pelo palácio do governo, "e isto tão somente enquanto não completava os corpos".

Em período de guerra, portanto, ou de iminência dela, o que freqüentemente ocorreu na Capitania de São Paulo durante o período colonial, as próprias autoridades civis pediam a colaboração das autoridades eclesiásticas no sentido de estas dificultarem momentaneamente os matrimônios, dado que precisamente em época de recrutamento aquela parte da população masculina que não optava por se meter pelos matos recorria ao casamento como forma de dificultar o alistamento, pois sempre eram recrutados em primeiro lugar os solteiros e os malcasados, ou seja, os concubinados.

Mas, mesmo em período de relativa paz, o serviço militar constituía um sério obstáculo à vida matrimonial, uma vez que não favorecia o "estabelecimento" dos jovens, ou seja, o exercício de uma atividade lucrativa. Se pensarmos que oficialmente desde os 14 anos, mas na prática desde os 12, os moços podiam sentar praça,[84] vemos que na verdade os solteiros não tinham muita oportunidade de encontrar um modo de vida que assegurasse sua subsistência de maneira a poderem constituir família. Esse problema, aliás, era salientado pelo governador Melo Castro e Mendonça, em 1800: "Sendo, como é esta Capitania, e toda a América, composta de pessoas aplicadas unicamente, ou à agricultura, ou ao comércio, todas as que destas ocupações se excetuam hão-de forçosamente viver na indigência e se com efeito os militares pagos passam mediocremente com os seus soldos, logo que faltam ficam ordinariamente as suas famílias, como eles bem ponderam na sua representação, sujeitas a todas as calamidades, que são legítima, e necessária conseqüência da sua pobreza e desamparo."[85]

Por outro lado, os superiores hierárquicos não viam com bons olhos os pedidos de licença de casamento por parte dos seus subordinados e a decisão última cabia ao governador, que em geral se mostrava igualmente recalcitrante. Não escrevia Lobo de Saldanha, em 1776, ao coronel do Regimento de Infantaria de São Paulo, que não aprovava a pressa com que um alferes, ao chegar ao Rio Grande do Sul em serviço, cuidara logo em casar-se?[86]

Este mesmo governador recorria ainda a ameaças para evitar o casamento de oficiais, como podemos ver por este trecho de uma carta para o chefe militar de Rio Pardo: "O Ajudante Antônio Xavier de Castilho, e o Tenente Prudente Borges, com a resolução que tomaram de casar-se, e não estão na de não aspirarem ao seu acrescentamento, certamente o não terão no meu tempo, e poderá muito bem ser que lhe custe mais esta, sua liberdade."[87]

O receio das autoridades era que o pedido de licença para casamento, quer por parte de oficiais, quer de simples soldados,

Scanned with CamScanner

fosse logo acompanhado de um pedido de baixa do serviço militar. Esta dependia única e exclusivamente do arbítrio do governador. Lobo de Saldanha atendeu a um pedido do marechal de campo de Santos,[88] mas num outro caso os laços de compadrio não foram suficientemente fortes para a concessão da baixa, apesar da solicitação do capitão-mor da vila de Parnaíba: "Sem embaraço de conhecer a razão, que V. Mce. tem, para o que me participa na sua carta de 20 do corrente mês, e ser bem natural todo o excesso de um pai para acomodação de suas filhas, eu tenho tão justificados motivos para não poder condescender nesta parte com o gosto de V. Mce. que me é impossível dar baixa a nenhum soldado, quanto mais aos que são mais distintos, e têm meios de melhor se sustentarem no serviço da rainha nossa senhora: isto mesmo respondi a minha comadre a Sra. D. Ana Maria Xavier Pinto da Silva." E acompanhava a recusa em dar baixa aos jovens militares das seguintes palavras: "Se as senhoras suas filhas perderem o horror de serem mulheres de soldados, nenhuma dúvida terei em conceder a estes licença para as receberem."[89]

Do governador dependia em última instância a melhoria de situação, quando não a baixa do serviço militar. Em 1777, garantia Lobo de Saldanha ao sargento-mor comandante de Santos que podia casar sua filha com um determinado alferes, pois este não seria mais enviado para Iguatemi.[90]

Assim como o governador tinha poderes para propiciar casamentos entre os militares, também os tinha para impedir matrimônios indesejáveis do ponto de vista dos familiares. Assim agiu, por exemplo, Franca e Horta, como se vê do texto de uma carta sua para o sargento-mor comandante de Paranaguá: "Para obviar as tristes conseqüências que prometia o escandaloso casamento que intentava fazer o Tenente Antônio Joaquim da Costa Gavião com Joana de tal, cunhada de Manuel José Gomes, casamento de que não só resultava uma grande injúria a toda a oficialidade da Legião (como me foi presente pela informação do seu Comandante), mas também um desgosto irremediável às pessoas que lhe são conjuntas por parentesco, tomei a resolução de o fazer partir para essa vila donde logo que for chegado o fará seguir para a das Lages a tomar conta do destacamento que ali se acha." O Tenente devia, além disso, ser admoestado "para que tocado de tão justas advertências se corrija e procure evitar o precipício, a que as suas más qualidades o vão conduzindo".[91]

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — *Respostas dadas (...) às propostas feitas por alguns párocos*, p. 6.
2 — *Anais do Museu Paulista*, vol. XV, p. 93-4.
3 — "A luxúria é um apetite desordenado de deleites sensuais, e os que se entregam a ele nunca se fartam; antes, cada vez mais se engolfam nele, piores que os brutos, e nada tratam do bem da alma, servindo e obedecendo ao demônio, mestre da maldade, o qual, depois de os enlodar em todos os vícios e tropeços, lhes priva as almas de todo o sustento espiritual e lhes mata também os corpos, e assim os leva ao inferno, onde vão penar para sempre." *Moralistas do século XVIII*, p. 29.
4 — Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. IX: "Nous entendons par structures élémentaires de la parenté les systèmes où la nomenclature permet de determiner immédiatement le cercle des parents et celui des alliés; c'est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parents; ou, si l'on préfère, les systèmes qui, tout en définissant tous les membres du groupe comme parents, distinguent ceux-ci en deux catégories: conjoints possibles et conjoints prohibés."
5 — *Cartas do Brasil*, p. 148.
6 — *Informações e fragmentos*, p. 26.
7 — *Op. cit.*, p. 257.
8 — *Ibid.*, p. 261.
9 — *Ibid.*, p. 260.
10 — *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. II, p. 277.
11 — *Ibid.*, vol. II, p. 292.
12 — *Coisas notáveis do Brasil*, p. 13-15.
13 — *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. III, p. 281, carta de 1560, do padre João de Melo: "Há entre estes índios um costume, que os mais deles têm duas e três mulheres ou para melhor dizer mancebas, porque nenhuma delas é mulher verdadeira." Ver, também, carta de Nóbrega, de 1549 (*Ibid.*, vol. I, p. 141).
14 — "Hun remedio usamos con algunos que vemos hábiles para el baptismo y, cathecuminados sufficientemente, que les ensenhamos cómo casen antes de ser baptizado según la lei de naturaleza, para que quando los baptizarmos, hallándolos ya casados según lei de naturaleza, puedan perseverar en el casamiento que es proibido por solo el derecho positivo, como concede nuestra Bula y el derecho canónico." (*Cartas dos primeiros jesuítas*, vol. II, p. 293, carta do padre Luís da Grã, escrita de Piratininga em 1556.) Ver, também, vol. III, p. 294-5, carta de 1560, do padre Rui Pereira.
15 — *Novas cartas jesuíticas*, p. 232.
16 — Também o homossexualismo foi apontado pelo irmão Pero Correia, escrevendo de São Vicente, em 1551, para outros irmãos que se encontravam em África: "O pecado contra natureza, que dizem ser lá mui comum, o mesmo é nesta terra, de maneira que há cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem ofício de homens e têm outras mulheres com quem são casadas." (*Cartas jesuíticas*, vol. II, p. 97)
17 — *Op. cit.*, p. 90-93.

Scanned with CamScanner

18 — *Cartas jesuíticas*, vol. I, p. 79.
19 — *Portugueses e índios no Brasil colonial*, p. 17: "Quem lê muitos dos historiadores contemporâneos e quase todos os antigos cronistas do Brasil é levado a acreditar que as relações entre os portugueses e os índios foram sempre e simplesmente as de senhor tirânico em relação ao escravo, complicadas, quando entre indivíduos de sexo diferente, pela concubinagem desenfreada." E, na p. 21, depois de acentuar a enorme desproporção entre os pequenos núcleos de portugueses e o número de índios: "A cultura européia gravitou no sentido indígena, com a mesma necessidade da atração newtoniana. Era, pois, de esperar que as conseqüências, sob o ponto de vista da organização familiar, fossem semelhantes."
20 — *Cartas jesuíticas*, tomo I, p. 80.
21 — *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I, p. 235.
22 — *Cartas jesuíticas*, tomo II, p. 61-3.
23 — O irmão Pero Correia escrevia de São Vicente, a 10 de março de 1553: "Era costumbre antiguo en esta tierra los hombres casados que tenían 20 y más esclavas y indias tenerlas todas por mugeres, y eran y son los casados com mamalucas, que son las hijas de los christianos y indias. Y tenían ellos puesto tal costumbre en sus casas, que las proprias mugeres con que son recebidos a la puerta de la iglesia les llevavan las concubinas a la cama, aquéllas de que ellos más tenían voluntad, y si las mugeres lo rehusavan molíanlas a palos." (*Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I, p. 438)
24 — *O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento*, cap. VIII.
25 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 22, § 979: "O concubinato, ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável."
26 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 23, § 993: "E sendo algumas pessoas leigas, homens ou mulheres, convencidas de incontinentes, e fornicárias vagas, serão por nosso Provisor, e Visitador repreendidas, e advertidas paternalmente, e não se emendando, serão admoestadas por termos, sem pena pecuniária, para que perseverando no seu pecado, se proceda contra elas como for justiça."
27 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 22, § 979.
28 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 22, §§ 980, 981, 982.
29 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 22, § 988.
30 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 23, § 990.
31 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 23, § 991.
32 — Frei Francisco Larraga, *Prontuário da teologia moral*, p. 590.
33 — *Ibid.*, p. 631. Condenava a Igreja a seguinte proposição: "Não se há-de obrigar ao concubinário, que lance fora a concubina, se esta é mui útil para sua comodidade, e assistência se faltando ela, passaria a vida mui desacomodado, e lhe causariam fastídio os manjares feitos por outrem, e dificultosamente acharia outra criada."
34 — *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, Liv. 5, tit. 22, § 989.
35 — É interessante notar que os moralistas do século XVII ameaçavam com o fogo eterno dos infernos aqueles que viviam amancebados, contando, para maior ilustração desse castigo divino, autênticas histórias de terror, nas quais os amancebados apareciam como almas penadas. O padre Manuel Bernardes, em seu tratado *Armas da castidade*, no capítulo referente aos avisos que "servirão aos concubinários para deixarem seu mau estado, e não tornarem a se implicar nele", narra o seguinte episódio que tem como palco o Brasil dos primeiros tempos da colonização: "Certo português andava com uma sua comadre, e não obstante o escândalo, que era público, e as correções, e

Scanned with CamScanner

avisos que sobre isto teve, assim persistiu, e assim morreram ambos sem se desatarem. Dali por diante viam os daquela povoação, que fica ao longo da ribeira, todas as noutes vir do mar por cima dele correndo a cavalo dous vultos, ou estátuas de horrível fogo. Entrando em terra tomavam campo, como cavaleiros desafiados, e punha-se um defronte do outro em distância competente; e logo partiam um contra o outro, a justar com as lanças de fogo, e se atravessavam de parte a parte. Tornavam a apartar-se, e tornavam a justar mais ou menos vezes, até que desapareciam. Amedrontada a gente com tão contínuo e temeroso espetáculo, pediram ao P. José de Anchieta, que então veio aquela terra, que os esconjurasse. Assim o fez, mandando-lhes da parte de Deus, que não aparecessem ali mais, pois já com seu tormento haviam tirado o escândalo, que tinham dado com sua vida perversa. Desde então nunca mais foram vistos. Bem claramente se mostrou neste caso proporcionada a pena com a culpa, pois a Escritura compara a luxúria ao fogo." (*op. cit.*, p. 198)

36 — *Op. cit.*, Liv. 5, tit. 24, § 1.000.

37 — Citado por Eni de Mesquita Samara, *A família na sociedade paulista do séc. XIX*, p. 208-209.

38 — D.I., vol. 82, p. 72.

39 — D.I., vol. 82, p. 209. O bispo do Rio de Janeiro, em sua visita pastoral de 1819, suspendeu apenas por alguns dias dois vigários culpados de "amizades ilícitas, e publicamente escandalosas" (Biblioteca Nacional, Manuscrito II — 34, 32, 32).

40 — D.I., vol. 77, p. 149.

41 — *Op. cit.*, p. 207.

42 — *Op. cit.*, p. 209.

43 — Cândido Mendes de Almeida, *Código Filipino*, Liv. V, tit. XXVII e XXVIII.

44 — *Ibid.*, Liv. V, tit. XXX.

45 — *Ibid.*, Liv. V, tit. XXX, § 1.

46 — D.I., vol. 82, p. 145.

47 — D.I., vol. 82, p. 139-140.

48 — A vida libertina sempre serviu de pretexto para a prisão durante o período colonial. O governador Lobo de Saldanha remeteu a seguinte ordem ao capitão-mor de Taubaté: "De Minas Gerais, se refugiaram para essa vila dois homens paulistas chamados um Agostinho Machado, outro Gaspar Machado, são irmãos, trazem consigo um negro, e duas mulatas suas concubinas; porque me consta a libertinagem em que vivem estes maganos e as blasfêmias que proferem se faz preciso serem presos com toda a cautela, e remetidos a esta cidade." (D.I., vol. 78, p. 207) O mesmo governador mandou prender em 1778 um mulato forro, oficial de carpinteiro, que se concubinara com uma escrava do convento de São Francisco da vila de Taubaté. Ele deveria ser enviado para a cidade a fim de nela residir com sua mãe, depois de ter sido castigado "pela libertinagem em que vive" (D.I., vol. 81, p. 32).

49 — D.I., vol. 81, p. 160.

50 — D.I., vol. 56, p. 260.

51 — D.I., vol. 56, p. 181.

52 — D.I., vol. 84, p. 40.

53 — D.I., vol. 78, p. 80.

54 — D.I., vol. 84, p. 95-96.

55 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A: "Diz Maria Antônia da Conceição da vila de Bragança desta Capitania que a mesma é casada

Scanned with CamScanner

com Bernardo da Costa, o qual vive concubinado com Liberata de tal, pela mesma razão não faz caso algum da suplicante e por isso sofre muitas necessidades e não há remédio algum a que aquele suplicado deixe da dita amásia e porque V. Exa. pode dar fim ao mal da suplicante (...)."

56 — D.I., vol. 83, p. 14: "Ainda que seja certo o concubinato de José da Cunha com Maria de Brito e o genro de Maria Rodrigues com uma filha daquela, não havia razão nenhuma para que mancomunadas aquelas irmãs, viessem fazer um atentado ferindo, e cortando os cabelos à sobredita Maria de Brito, porque Sua Majestade tem leis, com que possa castigar semelhantes mancebias; e deviam recorrer à Justiça; pelo que atendendo à miséria dessas mulheres, segundo o que V. Mce. me afirma, as conservará na cadeia dessa vila por tempo de vinte dias, no fim dos quais as porá em sua liberdade, advertindo-as de semelhantes procedimentos; e como são tão abomináveis os de Maria de Brito e sua filha, no caso de se não absterem deles, V. Mce. as fará sair dessa vila, e seu termo."

57 — D.I., vol. 15, p. 135-136.

58 — *Obras*, p. 2: "O que pretende fazer a sua roçada ou derrubada de mato convoca os seus vizinhos para certo dia em que, depois de comer muito e beber melhor, pegam nos machados e nas foices, mais animados do espírito da caninha do que do amor ao trabalho."

59 — *Diário da viagem*, p. 60.

60 — José Arouche de Toledo Rendon, *Obras*, p. 6: "O divertimento do jogo tem passado a furor entre algumas pessoas (...); este furor faz que só a luz do dia possa arrancar as cartas da mão do jogador; e como pode trabalhar de dia o homem que jogou toda a noite? (...) Na dança há igual furor, e o pior é estar ele mais ateado no campo do que na cidade. Levam muitos lavradores a maior parte das noites em semelhantes folias e dormem de dia."

61 — As medidas repressivas da deserção aparecem em evidência no bando de D. Luís Antônio de Sousa, em 1775 (D.I., vol. 33, p. 183-186).

62 — Quando, por exemplo, em 1819 uma moradora da vila de São Carlos se queixava de que determinado indivíduo lhe devia dinheiro, a informação dada pelas autoridades locais foi a de que o sujeito há muito matara a mulher naquela vila, "da qual saiu criminoso, e não consta que jamais aparecesse neste Distrito". (Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A)

63 — *Obras*, p. 6.

64 — "Memória econômico-política", p. 94.

65 — Francisco José de Lacerda Almeida, *Diário da viagem*; p. 86: "É pobre somente o preguiçoso, porque não faltam terras para quem as quer cultivar, e na posse destas consiste a maior riqueza principalmente sendo (como são) tão férteis."

66 — A.E., Ordem 352, Lata 102.

67 — D.I., vol. 23, p. 380-381.

68 — Esta mesma idéia de que o aumento da população dependia de uma procriação legítima, e não apenas da procriação pura e simples, aparece também na narrativa da visita pastoral feita pelo bispo do Rio de Janeiro ao rei, em 1819, quando ele se refere aos casamentos por ele realizados: "todos eles considero eu muito úteis para o aumento da população, ao menos uma população legítima, e mais bem criada do que costuma ser a triste prole dos enjeitados". (Biblioteca Nacional do Rio, Manuscritos, II — 34, 32, 32)

69 — *Memória sobre o melhoramento da Província de S. Paulo*, p. 69-70.

70 — *Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo*, vol. XIV, p. 260.

Scanned with CamScanner

71 — *Ibid.*, p. 263-264.
72 — *Anais do Museu Paulista*, vol. XV, p. 96.
73 — *Registro Geral da Câmara Municipal de S. Paulo*, vol. XIV, p. 271.
74 — *Anais do Museu Paulista*, vol. XV, p. 96.
75 — *Ibid.*
76 — *Registro Geral da Câmara Municipal de S. Paulo*, vol. XIV, p. 272.
77 — *Ibid.*
78 — A.C., Processo 7-67-3243.
79 — *Anais do Museu Paulista*, vol. XV, p. 97.
80 — A.C., Processo 8-75-4427.
81 — A.C., Processo 9-33-5044.
82 — A.C., Processo 8-73-4391.
83 — D.I., vol. 39, p. 101.
84 — Na "Relação das praças da 4a. Companhia do 2.º Batalhão da Legião de Tropas Ligeiras da Capitania de S. Paulo" (A.E., Ordem 451, Lata 93), num total de 25 recrutas, 92% tinham sido recrutados antes de atingirem os 25 anos, ou seja, a maioridade.
85 — D.I. vol. 29, p. 200.
86 — D.I., vol. 77, p. 15.
87 — D.I., vol. 77, p. 43.
88 — D.I., vol. 82, p. 102.
89 — D.I., vol. 82, p. 144.
90 — D.I., vol. 79, p. 116.
91 — D.I., vol. 56, p. 126-7.

Scanned with CamScanner

V

A ESCOLHA DO CÔNJUGE

"Antes que cases olha o que fazes, que não é nó que desates."

Antônio Delicado, *Adágios portugueses*, 1651.

Scanned with CamScanner

1 — O princípio de igualdade

A indissolubilidade do matrimônio, estabelecida pela doutrina da Igreja Católica, era usada como o principal argumento a favor de uma escolha maduramente pensada do futuro cônjuge. O princípio básico que norteava tal escolha era o princípio da igualdade, claramente enunciado quer nos adágios e provérbios, quer nos textos dos moralistas.

Na coletânea de Antônio Delicado, publicada no século XVII, lemos os seguintes ditos:

"Se queres bem casar, casa com teu igual."

"Casar, e comprar, cada um com seu igual."

No início do século XVIII, o padre Manuel Bernardes sentenciava em *Nova Floresta* que: "O matrimônio é jugo; para levarem suavemente o jugo, buscam-se bois parelhos."

Mas, que tipo de igualdade era essa que devia presidir à escolha do cônjuge? Bernardes é bem claro: "Casem primeiro as idades, as condições, as saúdes e as qualidades, e então casarão bem as pessoas; de outro modo, já de antemão levam o divórcio meio feito."[1] Trata-se, portanto, de uma igualdade etária, social, física e moral.

Também D. Francisco Manuel de Melo, no início da sua *Carta de guia de casados,* explicita o mesmo princípio: "Uma das cousas, que mais podem assegurar a futura felicidade dos casados, é a proporção do casamento. A desigualdade no sangue, nas idades, na fazenda, causa contradição; a contradição discórdia."[2]

Se esta era a norma, qual era efetivamente a prática? A própria sabedoria popular nos revela que a igualdade etária nem sempre era desejável e que, em certos casos, a desigualdade era preferível. Vejamos alguns adágios do século XVII que o comprovam:

"Seja o marido cão, e tenha pão."

"Mais quero o velho que me honre, que moço, que me assombre."

"Antes velha com dinheiro, que moça com cabelo."

Os casamentos etariamente desiguais parecem ter sido nessa época uma prática comum: "A barba cã se entrega a moça louçã", diz ainda o provérbio. Em que medida este comportamento matrimonial se observava na Capitania de São Paulo? Tomemos apenas como exemplo o recenseamento de 1765, no que se refere à cidade propriamente dita, sem levarmos em conta o seu termo, ou seja, as freguesias e bairros periféricos.[3]

Scanned with CamScanner

Marido mais velho

Diferença etária	N.º de casos
30 anos	1
28 anos	2
27 anos	2
26 anos	3
25 anos	1
24 anos	3
23 anos	1
22 anos	1
21 anos	1
20 anos	5
19 anos	3
18 anos	2
17 anos	3
16 anos	4
15 anos	4
14 anos	7
13 anos	4
12 anos	9
11 anos	6
10 anos	16
9 anos	6
8 anos	11
7 anos	8
6 anos	4
5 anos	12
4 anos	7
3 anos	2
2 anos	9
1 ano	4

Scanned with CamScanner

Mulher mais velha

Diferença etária	N.º de casos
28 anos	1
15 anos	1
8 anos	1
7 anos	1
6 anos	1
5 anos	1
4 anos	1
3 anos	1
2 anos	1
1 ano	2

Neste recenseamento da cidade de São Paulo, feito em 1765, apenas 6 casais tinham a mesma idade. Por outro lado, analisando as tabelas acima, verificamos: dos 141 casais em que o marido era mais velho do que a mulher, 78 apresentam uma diferença etária de 10 anos ou mais, ou seja 53,3%, o que bem mostra que o princípio da igualdade etária na verdade não se observava na prática matrimonial.

Diferença etária entre os cônjuges

Marido mais velho	141 casos	89,24%
Mulher mais velha	11 casos	6,96%
Idades iguais	6 casos	3,80%
Total	158 casos	100,00%

Quanto ao princípio de igualdade na "condição", segundo o depoimento do historiador setecentista frei Gaspar da Madre de Deus, parece ter ocorrido na Capitania de São Paulo uma "desclassificação social", na medida em que, no início do século XVIII, os paulistas "nobres" se viram obrigados a contrair matrimônio

Scanned with CamScanner

fora da sua esfera social. Segundo ele, a nobreza "se conservou pura, conhecida e muito respeitada até pouco depois do descobrimento das Minas Gerais, principalmente em S. Paulo e vilas de serra acima". Os paulistas antigos tinham "grande número de índios, além de escravos pretos da costa de África, com os quais todos faziam lavrar muitas terras e viviam na opulência". Sendo assim, "podiam dar em dote às suas filhas muitas terras, índios e pretos, com que vivessem abastadas; por isso, na escolha de maridos para elas, mais atendiam ao nascimento, do que ao cabedal daqueles que haviam de ser seus genros". Qualquer nobre que viesse do Reino, mesmo pobre, encontrava sem dificuldade um bom casamento. Mas, prossegue o historiador, "depois de se dar execução às leis que proíbem o cativeiro e administração dos índios, a muitos dos principais obrigou a necessidade a casarem suas filhas com homens ricos que as sustentassem".[4]

É natural que na obra do genealogista Pedro Taques de Almeida Paes Leme esse princípio da igualdade de condição presida suas referências às alianças matrimoniais entre as principais famílias paulistas e que, em relação a João Pires de Campos, se encontre o seguinte comentário: "levado só do indesculpável apetite e infeliz destino de sua sorte, esquecido das obrigações do nobre sangue, desposara uma mulata, causando um geral luto de sentimento aos seus parentes que, lamentando a injúria, lhe não puderam atalhar o dano".[5]

Casamentos desiguais do ponto de vista social eram mal vistos na capitania, como em geral no Brasil colônia, e os parentes não hesitavam em recorrer à autoridade do governador para impedir tais enlaces. Ao ter conhecimento da "desordem" que pretendia cometer o irmão cego de um capitão de Jacareí, casando com uma mulata, o governador não só mandou prender esta, como também deu ordens para a obrigarem a assinar um termo de não casar com o dito indivíduo e mesmo de sair para fora da capitania no prazo de 10 dias. Quanto ao "noivo", ser-lhe-ia ordenado, da parte do governador, que não casasse com essa mulata, nem com qualquer outra pessoa, que desacreditasse seus parentes.[6]

A escolha do futuro cônjuge, assente no princípio de igualdade, exigindo do homem um estabelecimento sólido, um modo de vida definido, era uma questão na qual o entendimento, a razão, deviam ser os guias condutores, excluindo-se deste modo a paixão amorosa e a atração física numa decisão de tal modo importante. O moralista Francisco Joaquim de Sousa Nunes, nos seus *Discursos político-morais*, ao discorrer sobre o estado conjugal, é bem claro neste ponto: "Negócios grandes, grandes conselhos requerem; e como sejam dos maiores negócios para a vi-

Scanned with CamScanner

da temporal dos homens as circunstâncias de que se deve ornar a mulher que se procura para esposa, não seja o gosto, seja sim o discurso quem nos aconselhe nesta matéria; não seja o amor, seja antes a razão quem nos dirija neste negócio."[7]

Tal como os moralistas eruditos, também a cultura popular, consubstanciada nos adágios e nos provérbios, apresenta a paixão amorosa como um elemento irracional, perturbador não só da racionalidade que devia presidir à escolha matrimonial, mas também da supremacia do macho em relação à fêmea. Vejamos alguns desses adágios coletados por Antônio Delicado:

"Por afeição te casaste, a trabalho te entregaste."

"Quem casa por amores, maus dias, piores noites."

"A mulher e o vinho tiram o homem de seu juízo."

"Juramento de quem ama mulher, não é para crer."

A escolha do cônjuge era norteada, no período colonial, pelo princípio de igualdade no que se refere à idade, condição, fortuna e saúde, e também por aquilo que poderíamos denominar princípio da racionalidade, que evidentemente marginalizava a paixão ou a atração física. O que permeia, contudo, todo este discurso, quer erudito, quer popular, é uma flagrante assimetria: fala-se muito da decisão do homem na escolha da futura mulher, mas nada se diz daquilo que seria a contrapartida, ou seja, a escolha por parte da mulher. Essa assimetria por si só revela que não cabia a ela a decisão. Ela não escolhia, era escolhida.

2 — *A virgindade pressuposta*

O discurso moralista fazia questão de subordinar o princípio de igualdade, vigente na sociedade de então, às virtudes necessárias na mulher que se pretendia tomar como esposa. Também aqui se observa o mesmo silêncio em relação às virtudes que seriam desejáveis no homem, e, portanto, a assimetria acentua-se.

Escrevia Francisco Joaquim de Sousa Nunes, no século XVIII: "seja pois a mulher que se procurar para esposa formosa ou feia, nobre ou mecânica, rica ou pobre; porém, não deixe de ser virtuosa, honesta, honrada e discreta".[8] Esta noção de mulher "honrada" deve ser aqui analisada cuidadosamente, pois ela perpassa toda a legislação civil e a eclesiástica, como veremos mais adiante.

A noção de "honra" aparece estreitamente ligada à noção de "fama", isto é, à opinião pública. Por isso, no dizer de Sousa Nunes, "deve o homem prudente encomendar o informe da que deseja para esposa mais aos ouvidos do que aos olhos".[9] Se nada for dito contra ela, se nenhum ruído circular a seu respeito, então

Scanned with CamScanner

ela é "honrada". Como escreve o moralista, "a sua melhor fama é não ter fama".

Este respeito pela opinião acerca da mulher deu mesmo origem a um curioso adágio recolhido por Antônio Delicado: "Se não fores casta, sê cauta". Donde se conclui que o *parecer* se sobrepunha ao *ser*.

Mas a fama era algo muito frágil, que facilmente se podia destruir.[10] Daí uma série de normas comportamentais que a mulher devia seguir para não se desonrar. Segundo o moralista, as mulheres "perigam em serem muito vistas, ou em se darem muito a ver"; portanto, todos os cuidados eram necessários, quer com as formas de sociabilidade feminina, quer com seu modo de trajar. O recato no viver e no vestir devia ser constantemente observado. "Haja embora quem se agrade de ver uma senhora toda França, como dizem alguns, a qual, trajando sem modéstia, faz garbo de botar não só as mãos, mas até os pés de fora, para que se veja que se sabe tratar à francesa em Portugal. Mas não há-de ser isto o de que se agrade o homem discursivo na mulher que pretende para esposa."[11]

Estas normas comportamentais referentes ao recato nas formas de sociabilidade e nas formas de trajar parecem ter tido menos peso no Brasil colônia do que na metrópole, a ponto de os viajantes estrangeiros se preocuparem com a imagem que na Europa se fazia das mulheres brasileiras.[12]

Se passarmos agora da análise da noção de "honra" ao nível da fama, do parecer, para o nível do real, veremos que, para a mulher solteira, ser honrada significava o mesmo que ser virgem.

A perda da virgindade diminuía consideravelmente as chances matrimoniais da população feminina e não deixaram as leis do Reino de examinar a questão cuidadosamente. Nas *Ordenações filipinas*, Livro V, tit. XXIII, que trata "do que dorme com mulher virgem", é estabelecida uma distinção entre a perda da virgindade por sedução ou pela força.[13]

No primeiro caso o sedutor devia casar com ela, se ela assim o quisesse, e, ponto importante, se fosse "convinhável, e de condição para com ela casar". Donde se conclui que o princípio de igualdade também permeava tal obrigação, pois esta desaparecia caso a deflorada fosse de condição inferior à do deflorador.

De qualquer modo, a sedução era compensada, senão com o casamento, pelo menos com uma quantia arbitrada pelo julgador, e paga pelo sedutor, "segundo sua qualidade, fazenda, e condição de seu pai". Caso ele não tivesse bens, seria então degredado para África, e ainda açoitado se fosse peão.

A única diferença entre as duas situações, por consentimento da mulher ou pela força, parece ter sido o fato de o sedutor,

Scanned with CamScanner

neste último caso, permanecer preso até o fim do processo. As punições eram as mesmas: compensação pecuniária ou degredo, acompanhado ou não de açoites.

Talvez porque fosse difícil provar que a perda da virgindade resultara de um ato de violência, e não do consentimento da mulher, a lei de 6 de outubro de 1784, que providenciava acerca da querela de estupro, preocupou-se sobretudo com a distinção entre aqueles casos em que as moças desvirginadas tinham mais de 17 anos daqueles outros em que elas tinham idade inferior, pois nesta última situação o estuprador, além do degredo, era condenado "no dote, que lhe corresponder, segundo a sua condição, e qualidade".

Infelizmente, não foi localizado para a Capitania de São Paulo um exemplo tão claro da aplicação das normas jurídicas que regulavam o crime de estupro como este que ocorreu na Capitania da Bahia e que chegou ao conhecimento da Mesa do Desembargo do Paço, em 1818, através de uma petição do estuprador, pedindo o perdão da pena de degredo a que fora condenado.[14] Dizendo-se inocente do crime que lhe fora imputado, alegava que a mãe da jovem o queria obrigar a casar com a filha, "que era inferior em qualidade ao suplicante, e já então não gozava de boa fama, e reputação, para assim dar-lhe estado, o que até então não tinha podido fazer, tendo a dita sua filha mais de trinta anos". Fora condenado à pena de 5 anos de degredo para Angola e ainda a 100$000 réis para a mãe da jovem e 50$000 réis para pagar as custas do processo; e, ao ver-se sentenciado a degredo para África, deixara sua casa e retirara-se "para os sertões, a fim de evitar os rigores da Justiça". Por lá andara sete anos, num "degredo mais longo, e talvez mais cruel, que aquele mesmo de cinco anos para Angola".

Ao ter conhecimento desta petição de perdão de degredo, a mãe da moça permaneceu inexorável, insistindo que o crime fora de "estupro com sedução e aleivosia", porque tendo ingresso na sua casa pela razão de parentesco, sendo sobrinho do seu falecido marido, debaixo desta capa passara a seduzir sua filha com promessas de casamento "e aproveitando-se da sua fragilidade, e falta de conhecimento dos enganos com que os homens malvados sabem persuadir, e vencer a inocência das miseráveis donzelas para conseguirem os seus depravados intentos a levou de sua honra", quando ela vivia em companhia da mãe "com todo o recato, e honestidade, em uma vida camponês". Ela não abdicava, portanto, da chamada "pena corporal", ou seja, o degredo: "Sendo a honra para aquelas pessoas que a sabem apreciar e manter uma jóia de preço inestimável, como pretende o suplicante comprar a da minha filha por um tão limitado?"

Scanned with CamScanner

A informação prestada pelo desembargador Ouvidor Geral do Crime da Relação da Bahia revela bem como a sociedade tendia a minimizar tal crime, quando este não atingia pessoas altamente colocadas na sociedade. Diz ele que a mãe só pretendia "saciar a sua vingança por um delito que tem escusa na própria natureza, e sobre o qual nunca pode recair verdadeira certeza". Mas, apesar deste parecer do desembargador baiano, a Mesa do Desembargo do Paço manteve a pena de degredo.

Como é que, na Capitania de São Paulo, a família e a comunidade encaravam as questões de honra e procuravam preservar a virgindade das jovens casadouras?

Tal como nas demais capitanias do Brasil, também em São Paulo existiam instituições denominadas recolhimentos, cuja principal finalidade era alojar e ao mesmo tempo formar, longe dos perigos do mundo, as jovens que se preparavam para o casamento. É certo que os recolhimentos desempenhavam ainda outras funções em relação às mulheres casadas ou às viúvas, mas o Recolhimento de Santa Teresa, fundado na cidade de São Paulo, em 1685, destinava-se à "habitação de donzelas, como são reputadas todas as que tem tido, e agora existem", conforme a informação da regente em 1798.[15] E, na verdade, os estatutos desta instituição, elaborados em 1748, diziam expressamente, no seu cap. 1.º, que as moças ali recolhidas haviam de ser "de limpo sangue, de boa vida, e costumes, tidas e havidas por donzelas".[16]

Um outro recolhimento da cidade de São Paulo, o de Nossa Senhora da Conceição da Divina Providência, fundado em 1774 e cujos estatutos datam de 1788, fazia o mesmo tipo de exigência, embora nesta instituição não fosse pedido um dote: "as que forem recebidas sejam donzelas pobres, e não sejam repudiadas por indigentes, contanto que sejam vivas de entendimento para o coro, robustas, e sadias para o serviço, sem nota em seu sangue, e costumes".[17]

Além destes dois recolhimentos na cidade sabemos que, em 1819, Messias de Arruda e Ana de Arruda solicitaram autorização para fundar um na vila de Itu para 33 donzelas[18] e Saint-Hilaire refere um outro em Sorocaba. Aliás, este viajante teceu a propósito o seguinte comentário: "Numa região em que os casamentos são pouco comuns e onde a libertinagem impera, não se pode negar que instituições da espécie sejam de grande utilidade."[19]

Mesmo onde não existiam tais recolhimentos, não deixava a comunidade de zelar pela honra das jovens, reclamando junto das autoridades contra os homens libertinos.

Quando, em 1779, a população da Parnaíba manifestou-se contra os desmandos e as arbitrariedades do tenente-coronel Policar-

Scanned with CamScanner

po Joaquim de Oliveira, a viúva Isabel Bicuda rogou ao governador que expulsasse da região aquele homem, caso contrário não poderia casar sua filha, cortejada pelo oficial. Este convidava as mulheres da vila para "folguedos desonestos, onde as damas da cidade estão tudo ensinando". Outro morador também reclamava que o tenente-coronel colocava na cadeia "moças donzelas" juntamente com homens, enquanto o pároco da vila denunciava os festins ou "furrundus" na fazenda de Araçariguama, que redundavam na "perdição de várias inocências".[20]

Quando as medidas preventivas não conseguiam impedir a desonra das jovens, a reação dos familiares podia oscilar entre atos de violência e a simples aceitação de uma compensação pecuniária, obtida muitas vezes por meio de um processo no tribunal eclesiástico ou por recurso às autoridades civis, como veremos mais adiante. Aqui citarei apenas um exemplo de reação violenta.

Na expedição pelo sertão dirigida pelo sargento-mor Teotônio José Juzarte, em 1769, ocorreu um fato que bem demonstra a reação da parte masculina da família à desonra de um dos seus membros do sexo feminino. Achava-se grávida a filha solteira de um dos povoadores da expedição e, segundo narra o sargento-mor, a moça ocultava este fato a seus pais e irmãos, "os quais eram de natureza de terem pouco escrúpulo de matar gente, pois destes há muitos por esta Capitania". No meio do caminho, não podendo retirar-se para lugar algum, "pariu publicamente no meio e à vista de tanto povo, acudindo-lhe somente de um lado sua mãe, e de outro uma bastarda, que se achava mais próxima a ela". Teve o chefe da expedição de "evitar fúrias do pai e desatinos de dois irmãos, os quais engatilhando as espingardas, e o pai com uma faca de rasto pretenderam tirar-lhe a vida". E não foi apenas grande a fúria dos parentes mais próximos: outros parentes ainda "concorriam com o pai para a morte da dita moça, sua mãe e da dita bastarda que assistiu à hora do parto".[21]

É certo que os adágios do século XVII consignaram a dificuldade em manter a honra, ou seja, a virgindade: "Menina, e vinha, peral, e faval maus são de guardar" ou "A mulher, e o vidro, sempre estão em perigo". Isso não significa, contudo, que a virgindade não fosse colocada como um pressuposto necessário nas escolhas matrimoniais, sobretudo entre os grupos de condição social mais elevada.

Convém lembrar ainda que, de acordo com as normas jurídicas da época, aquele que dormia com mulher virgem, estando esta em casa de seus pais ou tutores, era punido de maneira diferente daquele que agravava o crime de estupro com o de rapto.

Scanned with CamScanner

3 — *Rapto por sedução ou por violência*

O Concílio Tridentino, ao deliberar sobre o matrimônio, decidiu sobre as punições a aplicar àqueles que cometessem rapto, embora sem estabelecer a diferença, importante para os legistas portugueses, entre o rapto por sedução e o rapto por violência. Para a Igreja, o fato de uma moça ser tirada "por força ou por engano" da casa de seus pais ou tutores constituía em qualquer dos casos um crime gravíssimo, merecedor de castigo: "tanto o roubador, como todos os que lhe dão conselho, auxílio, e favor, sejam *ipso jure* excomungados, e perpetuamente infames, e incapazes de todas as dignidades; e se forem clérigos, serão depostos do seu grau".

Mas, e no caso de o rapto ser apenas um episódio antes de um casamento? De qualquer modo, a Igreja encarava esse ato como uma violência que coartava a liberdade da raptada: "Determina o santo Concílio, que entre o raptor, e a mulher roubada, não possa haver matrimônio algum, enquanto ela estiver em poder do roubador. Se a mulher estando separada do roubador, e posta em lugar livre, e seguro, consentir em o ter por marido, o roubador a tenha por mulher."[22]

No texto do Concílio de Trento já aparece uma determinação que vem a tornar-se extremamente importante na vida da sociedade colonial: "o que rouba a mulher, ou a receba ou não por esposa, seja obrigado a dotá-la decentemente, a arbítrio do Juiz". Como veremos mais adiante, em todos os casos de rapto ocorridos na Capitania de São Paulo, notamos a exigência por parte do pai de que a filha raptada fosse dotada pelo raptor, como forma de reparar o mal ocasionado à sua honra.[23]

O crime de rapto estava em geral ligado ao crime de estupro e por isso as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* abordam no mesmo capítulo as punições para os dois crimes. É interessante observar que este texto é redigido como se se tivesse em mente apenas os clérigos. Seriam estes os que mais comumente os praticavam? "O clérigo de ordens sacras, ou beneficiado, que cometer estupro, seja castigado com pena de prisão, e suspensão, dinheiro e degredo, conforme a qualidade da pessoa, e escândalo, que do delito resultar; e além disso será condenado a dar à dita donzela satisfação de sua honra, e reputação." Para o rapto a pena era maior: "E se o clérigo roubar a donzela, tirando-a, ou por força, ou por engano de casa de seu pai, ou mãe, ou outra pessoa que a tenha em sua guarda, e amparo, além das ditas penas, pagará também a injúria, que fez à dita pessoa, conforme ao que se julgar, e será degradado."[24]

Scanned with CamScanner

Por seu lado, os juristas portugueses distinguiam dois tipos de sedução, o simples e o acompanhado de rapto: "Sedução é um engano artificioso, que se emprega para induzir alguém a consentir em algum ato contrário à sua honra, ou aos seus interesses. A sedução para com as pessoas do sexo feminino se comete, quando o sedutor consegue delas um ajuntamento carnal ilícito, de que resulta a gravidez, e o parto. Para verificar-se porém o rapto por sedução, é necessário que haja tirada de um lugar para outro diverso, e não basta a de um quarto para outro dentro da mesma casa."[25]

Este crime não era punido do mesmo modo, caso o infrator fosse fidalgo ou peão, pois o primeiro sofria dez anos de degredo para África, enquanto o segundo incorria na pena de dez anos de degredo para as galés.[26] Sedutores e raptores eram, portanto, "aqueles que sem violência, mas com afagos, e promessas, com dolo mau, e para fim libidinoso, tirarem alguma mulher virgem, ou reputada tal, capaz de sedução de casa de seu pai, mãe, tutor, curador, senhor, ou outra pessoa, debaixo de cujo poder, ou guarda ela estiver, levando-a para lugar diverso".[27]

O rapto por sedução não parece, contudo, ter sido punido com muita severidade na Capitania de São Paulo, pois os pais em geral se contentavam com uma reparação bem mais pragmática, como podemos ver pelo seguinte requerimento ao governador:

"Diz José da Ponte do Rego, morador na freguesia do Una um dos casais transportados à custa da Real Fazenda de Sua Majestade, que tendo uma filha solteira de nome Joaquina, criada com a maior estimação e recato, foi a mesma seduzida para fins libidinosos por um Joaquim José Rolim, da mesma freguesia, até o ponto de a fazer sair da casa do suplicante, seu pai, e isto debaixo da promessa de recebê-la em matrimônio, dizendo-se viúvo. E porque é notório ser o mesmo casado na Capitania do Sul, de onde veio desertado há 4 anos, segundo se afirma e nem cuida ao menos em casar a filha do suplicante, que portanto fica difamada e sumida, querendo este em parte prover de remédio em caso tal recorre à sensata e piedosa sensibilidade de V. Exa. para que dignando-se a atender ao lamentável estado em que se acha reduzida a miserável filha do suplicante, por causa do suplicado, que está a partir ou já anda de viagem para o Rio de Janeiro, seja V. Exa. servido de averiguar a verdade que não pode ser mais patente, digne-se V. Exa. de mandar que o suplicado faça casar ou dote a menina."[28]

Na Capitania de São Paulo, os raptos por sedução ocorriam mais freqüentemente quando o pai se ausentava de casa, às vezes por períodos longos, em viagens de negócios ou para resolver outras questões. Em 1816, João de Godoy Moreira, da freguesia

Scanned with CamScanner

de Nazaré, queixou-se ao governador de que, na sua ausência, José Bicudo induzira-lhe uma filha de nome Maria. Esclarecia ainda que este indivíduo, sendo casado, não vivia com sua mulher, mas sim "inquietando mulheres casadas e solteiras, que se acham vivendo em casa de seus pais, ficando infamadas, assim como fez com Isabel de tal, mulher de Manuel Joaquim, que em ausência deste levou-a o suplicado e tendo-a consigo 8 dias pouco mais ou menos a largou ficando exposta a sofrer o que lhe fizer o marido em chegando da sua viagem." Este testemunho mostra bem as conseqüências, quer para a vida familiar, quer para a vida conjugal, das freqüentes ausências dos pais e maridos. Este pai ultrajado descreve ainda o clima de insegurança em que viviam as mulheres quando os homens se afastavam de suas moradas: "Muitos não podem sair de suas casas temendo que faça o suplicado o mesmo que fez ao suplicante." Pedia, portanto, que o governador mandasse prender o tal Bicudo para lhe entregar sua filha, pois ele como pai não queria que ela vivesse na sua companhia e solicitava ainda que lhe fosse aplicado um castigo "para sua emenda e exemplo dos outros".[29]

A situação era ainda pior quando se tratava de uma casa onde não havia homem. Uma viúva assim apelava para o governador, em 1819: "Diz Gertrudes Maria da Silva, viúva do falecido João Monteiro desta cidade, que ela criou e educou a uma menina de nome Margarida não só no santo temor de Deus como por ser sua filha espiritual com aquela honra e gravidade acontece que um moço de nome Agostinho Lourenço, filho natural do falecido Capitão Agostinho Lourenço da Silva a inquietava acirradamente e por isso auxiliada por ele se ausentou em horas noturnas da companhia da suplicante ficando deste modo difamada a honra da criança e para esta ser recuperada procura a suplicante amparo de V. Exa. como benigno pai dos pobres..."[30]

Quando o raptor era um personagem influente na política local, seguro de que pelas suas relações com as autoridades o seu crime ficaria impune, é provável que se tratasse de um rapto por violência e não por simples sedução, embora os documentos não sejam claros a este respeito. Em 1799, para reclamar justiça, um pai teve de dirigir-se diretamente à rainha, pois nada conseguira junto do governador, que era então Melo Castro e Mendonça. O texto é tão elucidativo que vale a pena transcrevê-lo na íntegra: "Senhora — Diz Francisco Xavier Leite, Capitão do 2.º Regimento de Cavalaria de Milícias da cidade de S. Paulo, e morador no termo da vila de Cunha daquela Capitania, que vivendo ele suplicante com sua família pacificamente à sombra das leis de V. Maj. aconteceu que lhe fosse seduzida uma filha solteira de nome Gertrudes Maria pelo Capitão-mor daquela vila José Gomes

Scanned with CamScanner

de Siqueira, o qual de fato a fez ocultamente tirar da casa do suplicante no dia 21 de janeiro do corrente ano de 1798, e a pôs em paragem oculta onde o suplicante não soubesse, e querendo o suplicado de algum modo encobrir a atrocidade da sua aleivosia, ele mesmo de sua letra fez petição ao Juiz Ordinário em nome da filha do suplicante requerendo emancipação, sem que o suplicante fosse ouvido como chefe de família, e sem que disto soubesse senão ao depois, de sorte, que não tendo o suplicante partido algum contra o suplicado naquela vila, onde ele suborna as Justiças, à medida de suas desordenadas paixões, com o cargo de Capitão-mor que contra as leis de V. Maj. lhe foi indignamente conferido, caminhou perto de cinqüenta léguas a procurar o seu recurso na presença do General da Capitania, o qual com efeito deu todas as necessárias providências para ser procurada a filha do suplicante, que se achou oculta na casa das irmãs do suplicado, e querendo o General ao mesmo tempo fazer sanar a honra daquela desgraçada filha sem os incômodos, e inimizades, que produzem os litígios, fez que o suplicado assinasse com o suplicante um termo, de que este põe uma cópia fiel na presença de V. Maj., em cujo termo se obrigou o suplicado a concorrer com a necessária despesa para que a filha do suplicante entrasse para um recolhimento, comprometendo-se ao mesmo tempo a pôr em perpétuo esquecimento inimizades, e ódios originados daquela aleivosia. Porém Augusta Senhora, o suplicado já de mais tempo acostumado a cometer impunemente todos aqueles crimes, a que as suas paixões o conduzem, passou desatento a não querer cumprir o mesmo que prometeu na presença daquele General, e quando se devia comportar mais atento, ainda que fosse fingidamente, ele pelo contrário só trata de ameaçar o suplicante, que nestas terríveis circunstâncias se vê tão longe do Augusto Trono de V. Maj. desamparado da justiça distributiva, e além de ofendido no mais sagrado da honra de sua família por um homem de vil nascimento, ameaçado de prejuízo em seus bens, e até não seguro da sua vida pois que o suplicado vendo-se impunido, e conhecendo que o General da Capitania não procede a mais, tem ficado mais soberbo, e mais atrevido."[31]

Pela documentação nem sempre é fácil determinar o tipo de rapto em questão. Assim, num caso relatado pelo governador Lobo de Saldanha, em 1781, parece à primeira vista tratar-se de rapto pela força: "Na vila de Jacareí se furtou uma moça, chamada Ana Maria, filha do alferes Antônio de Brito Leme, o qual furto fez um Miguel de Alvarenga, e seu irmão Antônio de tal, moradores desta vila, ou seu termo, filhos de Miguel de Godoy da Costa, naturais de Jacareí, e se acha situado na estrada, na paragem chamada Pirajubu e tem um genro, cunhado do agressor, chamado

Scanned with CamScanner

Joaquim de tal, que mora em Pirajubu abaixo, em um retiro distante da Estrada três léguas, em cujos lugares se há-de certamente ocultar o dito agressor, que é de baixa esfera; é preciso que este seja preso e seguro se me remeta e o referido seu irmão e camarada, tirando-se-lhe a moça, e entregando-se aos portadores desta, que são seus cunhados chamados João Inácio da Silveira, e José Rodrigues do Prado, para a conduzirem a casa de seus pais; passando um recibo de a terem recebido em que se obriguem a dar conta dela sem a ofenderem."[32]

Mas, numa outra carta sobre o mesmo assunto, o governador dá a entender que houvera uma certa aquiescência da parte da moça, pois, ao referir-se à ordem dada de entregar a jovem aos cunhados, Lobo de Saldanha acrescenta: "na certeza de que estes, nem o pai da dita a hão-de mortificar por esta inconsiderada leviandade".[33]

Aliás, nunca as moças raptadas podiam ser punidas pelas autoridades, razão pela qual os governadores interinos da Capitania de São Paulo censuravam um sargento-mor, em 1818, em conseqüência de um requerimento feito por um pai queixoso: "Ordenamos a V. Mce. mande logo soltar a filha do mencionado Francisco José Pereira, pois nenhum crime cometeu para ser castigada civilmente, competindo só ao pai a ação contra o raptor e advertimos a V. Mce. não mande fazer prisões desta natureza por não ter autoridade para isso."[34]

E no Brasil colonial o pai não hesitava em "querelar" o raptor da filha, desde que pudesse provar ser esta "honesta e recatada". Entre os documentos da Mesa do Desembargo do Paço encontra-se uma petição interessante, enviada por um alferes da Fortaleza de Santa Cruz da Barra, no Rio de Janeiro. Este indivíduo fora condenado em 200$000 réis para o pai da moça aliciada e induzida a sair da casa paterna, e ainda a cinco anos de degredo para Angola, uma vez que se achara a jovem na sua companhia e se provara "a honestidade e recato da raptada". Este delito de rapto, na opinião do desembargador do Paço que informou a petição do raptor, era "ofensivo aos direitos dos pais de família, da honestidade, dos costumes, da moral, e da religião". Mas o alferes não aceitou facilmente a pena de degredo e redigiu uma petição pedindo o perdão dela, alegando, entre outras coisas, que só não casava com a moça que raptara por haver uma "grande desigualdade", uma vez que ela era parda, filha de liberta, e ele era branco, filho de um alferes. Apesar destas alegações, a pena do degredo foi mantida pela Mesa do Desembargo do Paço, embora tivesse sido comutada para degredo de dez anos em Porto Seguro.[35]

Se alguns dos raptos cometidos na Capitania de São Paulo pertenciam inequivocamente à classe dos raptos por sedução, tam-

Scanned with CamScanner

bém, apesar da grande quantidade de casos ambíguos, em que não é fácil determinar pela documentação disponível se a moça fora tirada de casa por sedução ou pela força, se constatam raptos em que não surgem quaisquer dúvidas quanto à violência cometida.

Escrevia o governador Lobo de Saldanha, em 1780: "Constando-me, que Clemente Pinto, filho de Vicente Pinto Guedes, associado com dois soldados da Ordenança da Companhia do Capitão José Leme da Silva cometeram o atentado, e abominável crime de tirar violentamente, armados com armas de fogo, de casa do Capitão Domingos Leme do Prado a uma sua filha, ordeno a todas as Justiças da vila de Atibaia, e ao Capitão de Auxiliares Antônio Gonçalves da Cunha, dêem todo o auxílio, e ajuda ao sobredito Capitão Domingos Leme do Prado para haver de prender ao dito Clemente Pinto, e seus sócios, e mos remeterem seguros a esta cidade."[36]

A vila de Mogi das Cruzes e seu termo era conhecida então pela sua violência, devida ao fato de ser habitada principalmente por "homens facinorosos, criminosos e desertores", sem temor algum das autoridades constituídas, fossem elas eclesiásticas ou civis. Numa representação ao governo interino, em 1817, foi encaminhada uma queixa contra os homens da região que viviam concubinados "e com tais desaforos que chegam à força de armas a tomar mulheres e filhas donzelas escandalosamente".[37]

O rapto, por sedução ou por violência, era portanto um crime comum na Capitania de São Paulo, praticado por homens de todas as condições sociais, solteiros ou mesmo casados. Quando uma dona da vila de Sorocaba se queixava ao governador do capitão, seu marido, referia os seus desgostos matrimoniais nos seguintes termos: "Não são, Exmo. Sr., meras suspeitas nem leviandades feminis em que consistem esses sofrimentos da suplicante. São fatos públicos da vida do suplicado, são crimes que se têm declarado pelas Justiças em conseqüência de raptar filhas alheias."[38]

Os raptos podiam ter para as donzelas várias conseqüências: as moças ou recebiam uma espécie de indenização que constituía o seu dote para um futuro casamento ou para entrar num recolhimento; ou então nada recebiam, e ficavam solteiras, tendo de cuidar do filho resultante da sedução ou da violência; ou finalmente casavam com o próprio raptor, pois em muitos casos os pais preferiam aceitar um casamento menos conveniente a verem as filhas desonradas.

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — *Nova Floresta*, vol. 1, p. 273-4.
2 — *Carta de guia de casados*, p. 8.
3 — D.I., vol. 62.
4 — *Memórias para a história da Capitania de S. Vicente*, p. 83-84.
5 — Citado por Afonso de Taunay em "Pedro Taques e a sua obra", p. 43.
6 — D.I., vol. 82, p. 78.
7 — *Moralistas do séc. XVIII*, p. 56.
8 — *Ibid.*, p. 61.
9 — *Ibid.*, p. 62.
10 — *Ibid.*, p. 65: "É mui delicada a fama. Um dizer a destrói; um parecer a deslustra; um riso, ainda quando a aplaude, a infama; uma voz, finalmente, mal articulada, ainda quando a louva, a aniquila. Fatal fragilidade!"
11 — *Ibid.*, p. 63.
12 — John Mawe, *Viagens ao interior do Brasil*, p. 73: "Devo observar aqui que, quer em S. Paulo, quer nos outros lugares por mim visitados, não presenciei nenhuma leviandade nas mulheres do Brasil, apresentadas por alguns escritores como sendo o traço predominante do seu caráter." E dava como exemplo o costume de atirar flores das varandas sobre os homens que passavam na rua, ou o de presentear com uma flor os seus favoritos, gestos que deviam ser encarados não como uma falta de recato, mas sim como uma prova de deferência.
13 — A antiga legislação não era muito clara a este respeito. De certo modo pressupunha-se que houvera quase sempre conivência e, portanto, falava-se preferencialmente de "sedução": "Sedução é um engano artificioso, que se emprega para induzir alguém a consentir em algum ato contrário à sua honra, ou aos seus interesses. A sedução para com as pessoas do sexo feminino se comete, quando o sedutor consegue delas um ajuntamento carnal ilícito, de que resulta a gravidez e o parto." (Pereira e Sousa, *Classes dos crimes*, p. 215-216)
14 — Arquivo Nacional, Caixa 226, pacote 2, documento 55.
15 — D.A., vol. 2, p. 122.
16 — Arquivo da Cúria, 2-4-8.
17 — Arquivo da Cúria, 2-4-6.
18 — D.I., vol. 88, p. 209.
19 — *Viagem à Província de S. Paulo*, p. 232.
20 — Ver Nanci Leonzo, *Defesa militar e controle social*, p. 98.
21 — *Relatos monçoeiros*, p. 222-223.
22 — Sessão XXIV, capítulo VI.
23 — Quer no rapto por sedução, quer no rapto por violência (na documentação colonial por vezes denominado "furto" ou "roubo"), a mulher raptada tinha direito a pedir uma indenização pela perda da virgindade. Em 1777, por exemplo, o governador Lobo de Saldanha mandou entregar ao juiz ordinário de Itu um raptor, a fim de que a raptada pudesse, pelos meios competentes, "ressarcir a sua perda". (D.I., vol. 79, p. 118)
24 — Liv. 5, tit. 21, §§ 976 e 977.
25 — Pereira e Sousa, *Classes dos crimes*, p. 215-216.
26 — Carta de lei de 19 de junho de 1775, item II.

Scanned with CamScanner

27 — Pereira e Sousa, *op. cit., ibid.* A carta de lei de 19 de junho de 1775 qualificava a "aliciação, solicitação e corrupção" como crimes de rapto por sedução.
28 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A.
29 — *Ibid.*
30 — *Ibid.*
31 — D.I., vol. 89, p. 212.
32 — D.I., vol. 83, p. 68-69.
33 — *Ibid.*, p. 69.
34 — D.I., vol. 88, p. 155.
35 — Arquivo Nacional, Caixa 224, pacote 3, documento 114.
36 — D.I., vol. 84, p. 182.
37 — D.A., vol. 3, p. 47.
38 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A.

Scanned with CamScanner

VI

O PROCESSO MATRIMONIAL

"Para haver de se casar um homem, são trabalhos, despesas, e demoras inexplicáveis."

D. Luís Antônio de Sousa, 1768

Scanned with CamScanner

1 — *Os esponsais*

> "Pecam os esposos, prometendo fingidamente matrimônio, ou dilatando fraudulentamente as bodas. Tendo consigo mesmos deleitação, tatos impudicos."
>
> Frei Francisco Larraga, *Prontuário da teologia moral,* 1749.

Se para a Igreja, depois do Concílio de Trento, era necessário combater os esponsais enquanto substitutivo do verdadeiro casamento, não deixou contudo esta prática de manter-se arraigada entre as populações durante algum tempo, tal como a prática do casamento clandestino.

Alexandre Herculano, em seus *Estudos sobre o casamento civil,* mostra que, mesmo depois do Concílio Tridentino, continuavam a ser válidas aos olhos do povo as uniões celebradas por esponsais seguidos de coabitação: "Os pais dos contraentes não duvidavam de manter na própria habitação os filhos casados por este modo. Para dar mais solenidade aos esponsais, tinha-se introduzido o uso de celebrar o pacto promissório perante um sacerdote, que às vezes obrigava os contraentes com juramento a reconhecerem estes esponsais."[1]

Se analisarmos as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia,* vemos que todas as precauções foram tomadas para que se deixasse de confundir os esponsais com casamento verdadeiro. Em primeiro lugar procuram evitar que a promessa de casamento fosse seguida de cópula: "E declaramos que ainda que entre os desposados se siga cópula depois dos desposórios, não ficam por isso casados de presente, segundo a disposição do Sagrado Concílio Tridentino, o qual nesta parte emendou o direito antigo."[2]

Em segundo lugar, proíbem terminantemente que os párocos tomem parte na celebração dos esponsais: "E porque, para se celebrarem desposórios de futuro se não requer presença do pároco, mas antes se podem seguir muitos inconvenientes de se achar presente, mandamos aos párocos do nosso arcebispado, sob pena de dois mil réis pagos do aljube, e seis meses de suspensão de suas ordens, não sejam presentes aos tais desposórios de seus paroquianos."[3]

Para vencer a antiga tradição matrimonial e levar os casais a unirem-se de acordo com as disposições do Concílio de Trento, as *Constituições* impunham penas pecuniárias a quem continuasse

Scanned with CamScanner

a seguir as antigas leis do Reino. Primeiro, a exortação: "Exortamos, e mandamos aos esposos de futuro, que, antes de serem recebidos em face da Igreja, não coabitem com suas esposas vivendo, ou conversando sós em uma casa, nem tenham cópula entre si." Depois a punição: sendo os esposos nobres, 10$000 réis cada um; "sendo de menos qualidade", 5$000. Também os progenitores estavam sujeitos a penas pecuniárias: "E encarregamos a seus pais, e mães os não consintam estar de portas adentro sob pena de um marco de prata."[4]

Ignoramos se alguma vez estas penas pecuniárias foram aplicadas no Brasil colonial, mas sabemos que a prática da coabitação dos esposos, geralmente em casa dos pais da moça, ainda existia na Capitania de São Paulo, em meados do século XVIII.[5] Quanto à cópula depois dos esponsais, ela era tão freqüente que é referida em todos os processos por quebra de promessa de casamento, se excetuarmos aqueles que diziam respeito a moças nobres, muito cuidadosas em preservar sua honra.

De qualquer maneira, se por um lado a Igreja combateu os esponsais enquanto substitutivo do verdadeiro matrimônio e tomou as devidas providências para que as duas cerimônias não se identificassem aos olhos do povo, por outro ela continuou a atribuir importância à sua celebração. O valor dos desposórios de futuro foi mantido e por isso a Igreja, nos casos de quebra de promessa julgados pelos tribunais eclesiásticos, sempre inquiria acerca da forma como se tinham celebrado: "perguntando-lhes o ano, mês, dia e hora em que foram contraídos (...); por que palavras os contraíram, que virão expressas; se com juramento, ou sem ele, se houveram prendas de parte a parte para confirmação, e subsistência da promessa e as pessoas que a estas foram presentes."[6]

Vemos, assim, que contrair esponsais significava no Brasil colonial, tal como na metrópole, seguir um rito, um cerimonial, com data marcada como um casamento, assistido também por testemunhas. E que nesse rito as palavras e os juramentos eram consolidados por meio de uma troca de presentes entre os esposos. Se pensarmos como até há pouco tempo a nossa sociedade ainda celebrava o noivado, numa cerimônia semelhante à dos esponsais embora sem o caráter solene atribuído às palavras e juramentos, teremos consciência da lentidão com que desaparecem numa cultura certos ritos e cerimônias.

Pela documentação referente à Capitania de São Paulo observa-se contudo que, no século XVIII, a esposa, ou sua família, não se contentava mais com simples palavras ou juras e exigia uma promessa escrita, sobretudo quando a moça, seduzida com a idéia de um futuro casamento, perdera a virgindade e se encontrava grávida. Em 1772, Maria Francisca dos Anjos, moradora em Uba-

Scanned with CamScanner

tuba, vendo-se "pejada", dizia ter conduzido o sedutor à presença dos pais e que ele então lhe passara o escrito das promessas de futuro casamento.[7] Simplesmente o moço alegou que tal papel lhe fora extorquido pela violência, pois o pai da moça lhe apontara uma faca. Neste caso os esponsais foram tanto mais complicados quanto uma outra mulher alegava também ter recebido, e anteriormente, um escrito de casamento passado pelo mesmo homem, de quem tivera um filho.

Por este exemplo se vê que a sociedade paulista colonial era de tal modo permissiva que, além de a cópula entre os esposos se seguir na maior parte dos casos às simples promessas trocadas entre eles, sem qualquer cerimonial ou rito mais sério, as próprias palavras e juras perante testemunhas não eram consideradas suficientes, esperando-se maior segurança e garantia da promessa escrita.

Talvez a grande mobilidade geográfica da população masculina justificasse esta preferência pelos escritos de promessa, pois os homens prometiam casamento às moças, defloravam-nas e depois partiam para longas viagens ao Rio, a Minas, a Goiás, sem cumprir as promessas feitas. Ora, para entrar no tribunal eclesiástico com um libelo de esponsais, era sem dúvida mais fácil fazê-lo anexando o documento escrito.

Se para a Igreja o mais importante em relação aos esponsais era, sobretudo nos séculos XVI e XVII, depois do Concílio de Trento, distingui-los do autêntico matrimônio, para o Estado, e principalmente no período pombalino, importava salvaguardar a autoridade paterna tanto nos esponsais como na própria celebração do matrimônio.

E era a indissolubilidade do vínculo estabelecido por este sacramento que fornecia o principal argumento em favor da autoridade paterna, como podemos ver na obra de Bartolomeu Coelho Neves Rebelo, *Discurso sobre a inutilidade dos esponsais dos filhos celebrados sem consentimento dos pais*, publicada em Lisboa em 1773: "E como os esponsais são os preliminares daquele indissolúvel contrato, e dos quais se segue, como legítima conseqüência, a celebração do matrimônio, que neles se promete, não deve conceder-se a um filho-famílias pouco advertido, e menos acautelado, que se ligue com promessas de perpétua duração, sem aquele maduro conselho, que faltando-lhe pela sua minoridade, seja suprido pela benevolência paterna, e pela consideração daqueles, que mais adiantados nos anos, e experiências, e unidos com os vínculos do sangue, e da natureza, se presumem mais interessados em os cômodos, e proveitos daquele menor filho, e se consideram os mais prudentes para a escolha."[8]

Scanned with CamScanner

Reconhecer a autoridade paterna na escolha do cônjuge era um princípio político e como tal explicitado: "a necessidade de regular pelos paternos conselhos a escolha do matrimonial estado, é uma das bases mais sólidas de toda a política, é um dos princípios mais incontestáveis em todos os direitos".[9]

Tendo consciência de que a Igreja e o Estado revelavam em relação aos esponsais, como aliás em relação aos casamentos, preocupações e objetivos distintos, Bartolomeu Rebelo defendia em sua obra a colaboração entre as autoridades eclesiásticas e as civis: "Devem mutuamente ajudar-se os prelados, e os príncipes, favorecendo, e facilitando a execução das leis, e das regras, que uns, e outros têm proposto para promover a utilidade pública, a felicidade dos povos, a honestidade, e a pureza dos costumes, a conservação das bem morigeradas famílias que servem o Estado, ilustram a Religião, e aspiram a conseguir a perfeição do Cristianismo."[10]

Assim sendo, "como os esponsais celebrados sem o paterno consenso, ainda na opinião dos mais relaxados, ofendem a honestidade, devem os prelados opor-se, para que não se celebrem deste modo, e não devem consentir, que em Juízo apareçam, se atendam, ou façam prova semelhantes promessas, em que não intervém a devida autoridade dos pais, sem a qual até ficam pecaminosos, e detestáveis os contratos esponsalícios".[11]

Toda a polêmica em torno do modo de celebração dos esponsais ou desposórios de futuro, ocorrida no período pombalino, veio a consubstanciar-se na lei de 6 de outubro de 1784, que estabelecia, entre outras coisas, o seguinte: "Que nenhuma pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja, possa contrair esponsais, sem ser por escritura pública, lavrada por tabelião, e assinada pelos contraentes, e pelos pais de cada um deles; e na falta dos pais, pelos seus respectivos tutores, ou curadores, e por duas testemunhas ao menos; e que não produzam efeito algum quaisquer promessas, pactos, ou convenções esponsalícias, que não forem contraídas por esta forma."[12]

No Brasil colonial, e nomeadamente na Capitania de São Paulo, a promessa de casamento, se em alguns casos se manteve puramente verbal, sendo apenas acompanhada de troca de presentes entre os esposados, em outros casos foi objeto de um documento, mas este não parece ter assumido a forma de uma escritura pública, redigida de acordo com a lei de 1784, e sim de uma simples escritura particular.

Para estudar a prática dos esponsais na Capitania de São Paulo depois desta lei de 1784 é preciso, portanto, pesquisar nos arquivos notariais que foram conservados, pesquisa extremamente árdua, devido ao modo como estas séries documentais estão organizadas.

Scanned with CamScanner

Até então, a prática dos "desposórios de futuro" nos é conhecida sobretudo através dos processos do tribunal eclesiástico, quando havia quebra de promessa esponsalícia. Mas, depois de 1784, esta questão já não pertencia apenas à esfera religiosa. Resta, portanto, averiguar em que medida as pessoas principais da capitania recorriam ao tabelião para colocar por escrito uma promessa de casamento.[13]

A exigência de escritura pública levou os manuais destinados aos tabeliães a divulgarem não só o modelo adequado de escritura mas também a legislação em vigor sobre tal matéria. Num desses manuais encontramos o seguinte modelo:

"Saibam quantos esta virem, etc. E logo por eles F. e F. foi dito que por esta prometem casar um com outra na forma do Sagrado Concílio Tridentino; promessa que por sua espontânea e livre vontade, e sem a menor coação, mútua e reciprocamente fazem e aceitam. E ele F. declarou ser filho de ... e de ... nascido em ... e batizado em ... e de idade tem ... anos; e ela F. declarou ser filha legítima de ... e de ... nascida em ... batizada em ...; e ambos declararam não ter parentesco algum um com outra. E logo pelos pais e mães deles esposados, por todos, e cada um de per si foi dito que dão seus consentimentos a estes esponsais. Do que mandaram fazer esta escritura, que depois de lhes ser lida por mim, e por todos outorgada, a assinaram, sendo testemunhas presentes F. e F., etc."[14]

Depois de ajustados os esponsais e feita a escritura pública, qualquer dos esposos podia desistir do matrimônio, desde que oferecesse uma compensação pecuniária ao outro. Por isso se aconselhava no *Manual do tabelião:* "para se não sujeitarem ao arbitrário dos juízes, é boa cautela ajustarem na escritura dos esponsais a pena convencional, que há-de pagar aquele que se arrepender".[15]

Enquanto a lei de 1784 previa apenas o pagamento de uma determinada quantia, estipulada na escritura ou arbitrada pelos juízes, as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia,* redigidas em 1707, tinham-se mostrado mais rigorosas em relação à ruptura dos esponsais, pois além de penas pecuniárias previam a prisão e o degredo.[16] Vemos, assim, que no decorrer do século XVIII ocorreu uma mutação em relação à prática dos esponsais, acabando estes por ser encarados apenas como um simples contrato, revogável a qualquer momento, desde que não houvesse prejuízo para nenhuma das partes. Aliás, é interessante observar que o autor do *Manual do tabelião* comenta numa nota os maus efeitos provocados pela rigidez da esfera religiosa em relação aos desposórios de futuro: "E tem caído em desuso a pena de exco-

Scanned with CamScanner

munhão contra o esposo renitente, por costumarem ter mau êxito os matrimônios coactos".[17]

A lei de 1784 nada referia em relação aos presentes esponsalícios, mas, ao que parece, os costumes exigiam que a noiva restituísse as jóias ou ornatos recebidos no ato do ajuste dos esponsais ou da escritura, caso se verificasse uma ruptura de contrato esponsalício.[18]

A desigualdade da situação da mulher e do homem no pacto esponsalício fica bem patente na medida em que, subentendendo-se na noiva a qualidade de virgem, o esposo não era obrigado a cumprir os esponsais caso a esposa viesse a ter má reputação, enquanto a esposa não podia repudiar o esposo, ainda que pudesse "provar que ele tivera trato com alguma concubina, antes ou depois dos esponsais".[19]

2 — *Promessas não cumpridas*

> "A mulher, que se fia de homem jurar, o que ganha, é chorar."
>
> Antônio Delicado, *Adágios portugueses*, 1651.

Misturados com processos de divórcio, encontram-se no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo 17 libelos cíveis referentes à quebra de promessa de casamento. Num deles, Vitória da Cunha, moradora no termo de Mogi das Cruzes, citou Antônio Ferreira Leigal, acusando-o de não ser fiel à jura que lhe fizera. Vejamos em primeiro lugar a queixa da mulher, para em seguida examinarmos a defesa do homem.

O texto do libelo começa por afirmar a promessa de casamento, tomando como prova os presentes oferecidos à moça: "todo aquele que desonesta mulher honrada, e para isto lhe promete casamento, deve ser por leis divinas e humanas obrigado à satisfação dessa promessa, em mais constando estar prendada sinal evidente desta promessa".[20] Essas "prendas" tinham sido uma cruz de ouro, botões, e algumas alfaias como camisas, saias e outros trastes, que aparecem assim como símbolos da promessa de casamento.

A moça narra todo o processo de sedução: "indo o R. a engordar cavalos junto ao sítio da A. logo começou o R. a namorá-la, mandando-lhe recados amorosos, e prometendo-lhe dádivas". Aparecendo por lá várias vezes, continuou a requestá-la, "e vendo

Scanned with CamScanner

que a A. não consentia se não se casasse com ela prometeu-lhe casamento e por isso consentiu a desonestá-la na consideração que era seu marido ou para seu marido". Quando teve notícia de que ele se preparava para ir para os Guaiaz, veio do seu sítio à cidade, demorando para isso um dia de viagem a fim de requerer que ele cumprisse a promessa feita. Alega ainda a moça que "nunca teve fama com alguém nem podia ter pois vivia em um deserto tratando de suas lavouras sem ter comunicação". Por ser mulher pobre é que ele a queria enganar, embora ela fosse "muito honrada, sem nunca ter rumor de fama". Deveria, portanto, o réu ser obrigado a contrair casamento com a autora por a ter desonestado.

O homem se defende dizendo que costumava andar no caminho das Minas Gerais com cavalos carregados e, como a moça morava com o pai nessa estrada, entre Mogi e a cidade, ele ficara lá em casa "para seu pouso e pasto de cavalos", e não porque a cortejasse. Nega ter-lhe feito promessa de casamento, nega ter tido cópula com ela, "e menos a levou de honra e virgindade que essa a não tem ela há muitos anos". Acusa a moça de ser uma mulher lasciva que se dava a dezenas, "e por tal é conhecida e tem fama entre a vizinhança e outras mais partes". Haviam-no prevenido de que se não metesse com tal gente por ela ser desonesta e ter cópula com vários homens. Nega ter-lhe dado presentes e só ao pai oferecera um jaleco, camisas e algumas coisas mais de vestir em recompensa do favor de deixar andar os seus cavalos nos pastos. Presentes em recompensa de agasalho não induzem esponsais ou promessa de casamento, "porque para haver esponsais é necessário que haja promessa de uma parte e promessa da outra com mútuo consentimento" e isso jamais ele faria por ela não ser pessoa capaz para casar com ele, "por ser uma mulher desonesta fraca gente de carijós e bastardos e uma pobre (muito) feia torpe sem partes nem habilidades algumas".

Na vila de Itu, Ana Fernandes conseguiu que Vicente Fernandes de Abreu fosse preso para em seguida justificar perante o Juízo Eclesiástico os esponsais contraídos entre os dois.[21] Vejamos os vários itens do libelo cível, movido por esta moça que declarava ser pobre e órfã de pai, tendo vindo da vila de Jundiaí havia uns cinco ou seis anos, quando era ainda menina.

Conta ela que vivia em companhia da mãe "quieta e pacificamente como honesta donzela que era" e que Vicente Fernandes a desinquietou com promessas de casamento "só a fim de a levar de sua honestidade". Confiada na promessa, ela se lhe entregara e o réu passou a freqüentar a sua casa, tendo várias vezes cópula com ela e deixando-a grávida. Depois, vendo que ele não tinha a intenção de cumprir o que prometera, decidira recorrer à justiça.

Scanned with CamScanner

A defesa do moço é longa e detalhada. Começa por dizer que não fora ele quem lhe tirara a virgindade, mas sim um tal João de Frias, que até estivera preso em tempos na cadeia da vila por esse delito, conforme soubera por João Velho, com quem a moça também tivera relações. "Estes dois fatos foram acontecidos muitos tempos antes que o R. tivesse conhecimento da casa da A., e sua mãe, sendo já a A. fácil em se entregar aos homens; de tal forma que chegou a dizer o sobredito João Velho, que estava a A. tão fácil nesta matéria, que ele se atrevia a levar a qualquer pessoa que fosse, e que a A. havia de admitir sem cerimônia". E acrescentava: "é tanto assim que até admitiu o ato libidinoso, e desonesto a um irmão do R. por nome Ângelo sendo este ainda rapaz, e isto antes que o R. tivesse conhecimento da casa da mãe da A." Ele só tivera trato com a moça uma vez "por completar seu apetite e não por razão de promessa de casamento".

Para dar mais peso à sua defesa, descreve a desenvoltura da moça: "sempre viveu sem cautela na sua fama; porquanto em casa de sua mãe nunca houve resguardo algum, mas sim é casa onde admitem a todo o gênero de pessoa de dia, e de noite com festas, e danças de batuques a portas abertas, comunicando-se quantos estranhos há em uma casa (. . .) todos com familiaridade; sem atenção a homens e mulheres".

Além disso, "a A. freqüentemente anda pelos sítios dos vizinhos muitas vezes só pelos caminhos sem temor a sua fama". Assim, não era de admirar que estivesse pejada e o que ela queria era imputar isso "ao mais bem parado", ou seja, àquele que estava melhor estabelecido.

Ora, pelo direito canônico (alega ele), não havendo promessa de casamento liqüidamente provada, ou escrita, nem tendo ocorrido dádiva com testemunhas que tivessem presenciado os esponsais, não se podia proceder contra ele, "e muito mais dando-se impedimento dirimente no 1.º grau", isto é, tendo a moça tido cópula ilícita com um irmão dele.

A este arrazoado responde a moça que o dito João Frias nunca tivera tratos com ela, só indo a casa de sua mãe para mandar fazer algumas costuras de roupas a sua irmã Luzia. Além disso, nessa altura ela era ainda rapariga e não podia ter tanta audácia a ponto de seduzir os homens "sem pejo nem vergonha". Quanto a João Velho, ele era sobejamente conhecido por se gabar das suas vizinhas, mesmo sendo falso. É interessante notar que ela teça algumas considerações gerais sobre a sexualidade feminina: "a A. é mulher e nelas é natural o pejo de cometerem aos homens ainda que mais tentadas se vejam".

Simplesmente João Fernandes de Abreu não se fica sem resposta e volta à carga insistindo que, dois anos e meio atrás, ela já "era

Scanned with CamScanner

capaz de suportar varão, sem embargo de ser de estatura pequena e menos crescida, como ainda hoje é; e assim ainda que enquanto ao corpo parecia rapariga contudo enquanto a capacidade do tempo, já estava hábil para atos de varão". E acrescenta: "o dito João Frias é homem muito fogoso para atos venéreos, que não respeitou a consangüínea sua, por cuja causa foi culpado, e preso, e sendo assim menos poderia respeitar a honestidade da A. a semelhante em sua casa, com uma total comunicação, e familiaridade".

Quanto a João Velho, este "chegou a convidar a vários estardios e maganos para irem a casa da A. convidando-se para atos com ela, não só pela fama de já estar deflorada pelo dito Frias, mas também pela facilidade com que dava cumprimento a seus desordenados apetites".

Também ele argumenta ter pouca idade: "quando a A. veio de mudada com sua mãe para esta vila e seu termo, era o R. muito rapaz, cuja idade lhe não podia dar afouteza de intentar ato venéreo com mulher branca ou que esteja em título de branca". E igualmente tece considerações sobre o outro sexo: "as mulheres moças tolas costumam ter mais afouteza em não repararem na sua honestidade, que ainda sucedem casos nas pessoas bem educadas, quanto mais na A. criada com toda a licença sem temer práticas e conversas com homens estranhos".

E lembra que de modo algum era um freqüentador assíduo da casa, onde só ia em tempo de roçadas, "por lhe convidar seu irmão para adjutório das ditas roçadas, como é costume dos lavradores pobres entre a vizinhança a cujo trabalho chamam comumente mutirão".

Nos processos até agora examinados de quebra de promessa de casamento, as moças eram desprotegidas e de baixa condição social (pobres, órfãs de pai, bastardas), mas encontramos também um processo em que uma moça de uma das principais famílias da cidade de São Paulo, D. Beatriz Leoniza do Amaral, se queixa de Joaquim da Costa de Siqueira que a solicitara de amores, enviando-lhe vários escritos e mandando-lhe repetidos recados, acompanhados de promessa de casamento, cimentada por dádivas valiosas: "uma flor de topázios finos, um par de brincos também de topázios, outras galantarias". Confiada em suas promessas, foram continuando seus amores e correspondências até que, em 1763, ele se ausenta para o Rio de Janeiro a fim de não dar cumprimento ao prometido. Ora, se ele não casasse com ela, ficaria perdida "a sua fama, reputação e nome" e ela sabia que ele tinha regressado ocultamente à cidade e se preparava para seguir para as minas de Guaiazes.[22]

Aqui não se fala de atos ilícitos nem de gravidez. A linguagem é outra, como se tivesse havido apenas uma correspondência amo-

Scanned with CamScanner

rosa. Assim como surgem os inequívocos símbolos de esponsais entre as classes abastadas, como o presente de jóias.

Era também de distinto nascimento Ana de Ramos, autora de um processo de esponsais contra José da Rocha Martins, de mais ou menos 20 anos de idade, sacristão da igreja matriz. Diz a moça que o jovem contraíra com ela verdadeiros esponsais, "passando-lhe um escrito para maior firmeza da sua palavra" e que, fiada nesta promessa, a levara da sua virgindade, "continuando com as mesmas facilidades, e tratos ilícitos há mais de um ano", sem pensar em cumprir o prometido e "o mesmo escrito que lhe passou violentamente lhe tornou a tomar, e o rasgou". Ora, esta atitude prejudicava sua honra e ofendia seus parentes "por serem estes de avultada estimação nesta vila", e por tal razão pedia que ele fosse conduzido debaixo de prisão a responder ao seu libelo.

Pertencia ela a família tão importante que não foi aceito fiador para o réu e exigiu-se deste o depósito em dinheiro, ouro ou prata da quantia de 1:200$000 réis. Inquirido, o jovem respondeu "que nunca prometera casamento à dita requerente nem lhe devia sua honra, senão somente muitos, e repetidos brinquedos, e tratos ilícitos ainda que todos *extravaz* sem que lhe ofendesse sua virgindade". Negou também ter-lhe passado qualquer escrito prometendo casamento.[23]

Um dos mais complexos processos de esponsais foi o que moveu Maria Francisca dos Anjos contra Joaquim Antônio de Sousa em 1772. Vejamos o libelo.[24]

Começa por dizer que sempre viveu com seus pais, moradores em Ubatuba, "conservando-se honestamente com sua honra, e virgindade" até conhecer o réu, também natural da mesma vila e mais velho do que ela, o qual a procurou solicitar de amores, "ora com acenos, já com recados com outros sinais amatórios". Teve com ela repetidas conversas, prometendo-lhe casamento se ela consentisse em ter relações sexuais com ele. Ela, "perplexa e convencida dos repetidos rogos, afagos, e meiguices e prometimento do R. consentiu nos ilícitos tratos de carnal cópula", donde resultou ficar grávida e nascer-lhe uma menina de nome Antônia. Levou-o então à presença de seus pais e ele passou escritura de promessa de futuro casamento, mas depois fugira para a Capitania do Rio de Janeiro, onde ela o mandara prender e recolher à cadeia.

A isto responde o moço que não a tinha deflorado, nem tivera com ela tratos ilícitos, mas que ela e o pai falsamente o acusavam. Alega que, "para a validade dos esponsais, se requer concerto livre, e mútuo consenso das vontades por ser esta promessa ato humano que obriga debaixo de pecado mortal, e por isso deve ter seu nascimento na liberdade da vontade e precisa deliberação". Ora, isto não ocorreu no seu caso: "mandando a A. chamar ao

Scanned with CamScanner

R. na noite de 6 de maio do ano de 1771, tempo em que o R. se achava na vila de Ubatuba, e estando conversando com ela licitamente ao pé do terreiro junto às casas em que assistia, chegou seu pai Martinho Coelho, e logo puxando por uma faca conduziu ao R. para dentro de casa onde fechando as portas ameaçara ao R. com a mesma faca que havia de casar com a A. sua filha e que para segurança lhe havia de passar escrito de casamento, para o que lhe pôs logo papel, e tinteiro, e que se o não fizesse, o havia de matar. E vendo-se o R. assim violentado por se livrar do perigo em que se considerara, por força da dita coação e não por livre vontade, passou o escrito." A escritura de promessa de casamento fora-lhe, portanto, arrancada "por ato violento, e constrangido", tanto mais que o pai da moça era "um homem facinoroso com vários crimes", além de serem também criminosos seus irmãos e tios, como se podia verificar pelos crimes de morte relatados nos cartórios do Rio de Janeiro, Ubatuba e São Sebastião. Não era de estranhar, portanto, o medo do moço.

É interessante neste processo o modo como o jovem se descarta da paternidade que lhe era atribuída. A moça dissera que ficara fecundada em março de 1771, mas ele durante esse mês não estivera em Ubatuba, aonde chegara só a 18 de abril, depois de uma viagem por mar de oito dias. Mesmo assim, "esteve os primeiros 3 ou 4 dias recolhido no seu sítio sem dele sair". Era, portanto, mentira o que a jovem afirmara, "pois só Santo Antônio faz destes milagres estar ao mesmo tempo reproduzido em diferentes lugares".

Também a moça mentira ao afirmar "que desde seu nascimento até o presente sempre assistiu em poder de seus pais, porque a A. se criou em casa de sua avó até ser mulher, e há poucos tempos é que foi para a companhia de seu pai onde nunca teve recolhimento porque morava em um lanço de casas mistas às de seu pai com porta para a rua e tinha liberdade de andar como andava por onde lhe parecia".

Como se estas alegações não bastassem, o jovem denuncia ainda seu parentesco com a moça dentro do quarto grau de consangüinidade, pois seu pai era primo irmão do avô materno da jovem.

Ao processo foi ainda anexado o depoimento de Quitéria Maria da Silva declarando que o moço celebrara primeiro com ela "verdadeiros e jurídicos esponsais" e lhe passara escrito de casamento muito antes de o outro lhe ter sido extorquido. Além disso, tivera dele um filho chamado Joaquim que o pai mandara criar e tinha a seu cargo.

Este depoimento constituía um documento importante no processo, uma vez que as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* determinavam que não se podiam contrair novos espon-

Scanned with CamScanner

sais enquanto se não verificasse o rompimento dos primeiros. A alegação de esponsais constituía, aliás, um dos impedimentos para a celebração do matrimônio com outra pessoa, o que mostra bem que a Igreja, embora combatesse os esponsais enquanto cerimônia substitutiva do casamento, continuava, mesmo depois do Concílio Tridentino, a atribuir-lhe grande importância no processo matrimonial.

No Arquivo da Cúria de São Paulo encontra-se um processo em que esponsais prévios aparecem como impedimento de casamento. Vejamos o caso.

Quando em 1796 Francisco Carneiro Lobo, morador na Vila Nova de Castro, se preparava para casar com Ana de Sá, teve conhecimento que Domiciana Ribeira "lhe saíra com impedimentos, dizendo que o suplicante prometera casar com ela". Em vista disso, e por ser falsa a acusação, ele pediu que a dita Domiciana fosse citada para a primeira audiência no Juízo Eclesiástico. No libelo aparece apenas como prova que o réu tinha comunicado a várias pessoas sua intenção de casar com a jovem, "confessando que assim devia cumprir para desencargo de sua consciência que do contrário seria dificultosa a sua salvação tendo assim contraído esposórios de futuro". A jovem pedia que ele fosse condenado a casar com ela ou "a satisfazer-lhe o dano com quantia de dinheiro arbitrada pelo Juízo correspondente à ofensa".[25]

Em geral eram as moças que se queixavam perante o Tribunal Eclesiástico de haverem sido abandonadas pelos seus prometidos, depois de terem tido relações sexuais com eles e de muitas vezes ficarem grávidas. Um único caso encontramos em que é o homem a apresentar queixa pela quebra de promessa de casamento.

Antônio Machado, freguês do arraial de Apiaí, dizia em 1753 ter contraído esponsais de futuro casamento com Rita de Oliveira, moradora também no dito arraial, e que esta, induzida por seu pai, não mais queria casar com ele. Quando foram interrogadas as testemunhas, uma delas faz um depoimento que nos revela um fato a que já se aludiu: a coabitação dos esposos precedia em alguns casos a celebração do casamento, morando o pretendente em casa dos pais da moça. Disse essa testemunha "que não sabia que entre Rita de Oliveira e Antônio Machado houvesse mútua promessa de casamento, e só sim sabe que o pai da justificada fez saber a ele depoente que queria casar sua filha por este lhe haver pedido por mulher por uma carta, o que haverá mais de dois anos, e que com efeito o trouxera a morar consigo em sua própria casa com este sentido e que depois se desouveram não sabendo ele depoente a causa".[26]

As outras três testemunhas apontam como causa de o casamento ter sido desfeito a acusação que pesava sobre o moço de ter

Scanned with CamScanner

cometido um homicídio no termo da cidade de São Paulo, em Carapicuíba. Mas, como se essa causa pudesse não parecer suficiente, duas delas ainda se referem à posse de feitiços: "e de mais ter-lhe mostrado uma bolsa de mandinga com umas raízes e outras cruzes proibidas pela Santa Madre Igreja". O moço alegava possuir essas coisas "para defesa de seu corpo".

Perante tais depoimentos, o veredicto do Tribunal Eclesiástico não podia ser outro senão este: "não obrigam os esponsais".

Nem sempre o veredicto da Igreja era favorável às mulheres que se queixavam de terem sido abandonadas pelos seus prometidos. Quando o resultado do processo lhes era contrário, tinham de pagar as custas e, quando elas se recusavam a fazê-lo, as autoridades eclesiásticas não hesitavam em lançar mão da excomunhão, como se pode ver por um processo de 1766.[27]

Em que circunstâncias a Igreja decidia contra as mulheres? Podemos percebê-lo através de um caso ocorrido com dois moradores de Paranaguá, em 1766.[28] Ele, Pedro Gonçalves de Morais, encontrava-se preso por ter quebrado promessa de casamento e da prisão pediu que Ana Francisca da Costa apresentasse o seu libelo acusatório, sob pena de que, não o fazendo, fosse ele solto.

A mulher então declara que, estando honestamente vivendo em casa de seus pais, ele lhe fizera promessa de casamento voluntariamente, "e lhe disse ia para uma jornada, e que voltando dela, havia de casar-se com ela A. sem falta alguma".

Quando voltou da viagem, foi ao sítio dos pais da moça e "lhe ratificou as ditas promessas, não só com palavras, mas também por um escrito de casamento, feito e assinado por mão do próprio" e ela por sua vez também lhe deu palavras de esponsais em satisfação das que ele lhe dera.

E acrescenta a mulher: "por causa das referidas palavras de esponsais e escrito de casamento contraíram o R. com a A. verdadeiros esponsais de futuro", ou seja, traduzindo esta fórmula, tiveram relações sexuais. Pretendia ela, portanto, que ele a recebesse na forma do Sagrado Concílio Tridentino.

A isto se recusava o homem e em sua defesa alegava: "o R. nunca teve ato venéreo com a A." e portanto não estava obrigado a "satisfazer-lhe sua virgindade". E acusa a mulher de, uma vez celebrados os esponsais, se ter desonestado com dois irmãos dele e ainda com um sobrinho, "e é vulgar que de presente se acha pejada".

Provada a desonestidade da mulher depois da celebração dos esponsais, por testemunho dos dois irmãos e do sobrinho do réu, o veredicto do tribunal foi considerar dissolvidos os esponsais, pois da cópula com os três parentes resultara impedimento dirimente de 1.º e 2.º graus por afinidade.

Scanned with CamScanner

Se, no caso de quebra de promessa de casamento, as mulheres recorriam em geral ao Tribunal Eclesiástico, não deixaram por vezes de apelar para a autoridade do governador, pois, se esta fosse exercida, evitavam as despesas de um processo. Em 1799, o governo enviou ao capitão-mor da vila de Iguape o requerimento de Ana Correia, viúva moradora naquela vila, "para que examinada com toda a exação o seu conteúdo, e constando-lhe ser verdade que o suplicado Antônio Gomes da Silva levara de sua honra e virgindade a filha da suplicante, debaixo da promessa de casamento, o faça chamar à sua presença, e o persuada a cumprir efetivamente a sua palavra, e não assentindo ele a isto como é justo, V. Mce. o remeta preso a esta capital com a devida segurança."[29]

3 — *Regime de bens*

"Quem casa filha, depenado fica."

Antônio Delicado, *Adágios portugueses*, 1651.

3.1 — *Casamento por dote e arras*

No liv. IV das *Ordenações*, tít. XLVI, vemos claramente expresso o fato de que, no que se refere aos bens dos cônjuges, a forma mais comum de casamento era aquela em que marido e mulher ficavam meeiros: "Todos os casamentos feitos em nossos reinos e senhorios se entendem serem feitos por carta de ametade: salvo quando entre as partes outra cousa for acordada e contratada, porque então se guardará o que entre eles for contratado."

Na prática, contudo, as determinações da lei encontravam algumas dificuldades, pois muitas vezes esses acordos antenupciais eram puramente verbais e, se não eram explicitados por ocasião do testamento, ou se não havia testamento, o cônjuge viúvo via-se em apuros para fazer respeitar tal acordo. Isso aconteceu em 1653, no termo da vila de Santana da Parnaíba, por ocasião da morte de Leonardo do Couto. Quando o juiz ordinário e dos órfãos mandou fazer o inventário dos bens deixados, a viúva, Ana de Freitas, disse "que quando se casara com o dito defunto seu marido Leonardo do Couto fizeram entre si concerto que fazendo Deus alguma cousa deles tirasse cada qual a fazenda com que cada um tinha entrado e do mais que entre ambos fizessem

Scanned with CamScanner

partiriam meio por meio por ser a dita viúva de maior idade quando casaram".[30] Por esta razão a viúva fez em separado a avaliação da fazenda com que seu marido entrara para o casamento e depois queria apresentar tudo o que tinham grangeado em conjunto, "ao que o dito juiz mandou se avaliasse tudo uma cousa e outra e que constando pela verba do testamento do dito defunto o que ela requeria e justificando-se a todo o tempo teria lugar de restituição a parte que ficasse desmembrada e que entanto fosse tudo avaliado comumente".[31]

Os contratos matrimoniais por dote e arras são tão raros na documentação da Capitania de São Paulo até agora estudada que convém, para se entender melhor este sistema, reproduzir o modelo de escritura de dote e arras, divulgado para uso dos tabeliães.[32]

"Saibam quantos esta virem, etc. E por eles F. e sua mulher F. foi dito que efetuando-se o matrimônio ajustado de sua filha N. com N. lhe dotam a sua quinta de ... que por comum e geral estimação vale a quantia de ... e mais lhe dotam em dinheiro de metal a quantia de ... que se obrigam a entregar-lhes logo que os dotados recebidos sejam, ao cumprimento do que se obrigam por suas pessoas e bens. E pelos dotados foi aceite esta promessa de dote, e por eles, e pelos dotadores foi outrossim dito que este matrimônio seria regulado quanto aos bens, não segundo o costume do reino, mas pelos pactos seguintes: 1.° não haverá comunicação dos bens dotados, ou dos herdados ou doados a cada um dos noivos; 2.° ainda que haja filho ou filhos, e estes sejam herdeiros do pai predefunto; por morte de qualquer desses filhos que morrer intestado não sucederá na sua herança a mãe sobreviva, mas devolver-se-á a sucessão ou aos irmãos do defunto ou aos parentes pela banda donde provieram os bens ao mesmo defunto; 3.° os adquiridos por compra ou qualquer outro título oneroso durante o matrimônio, partir-se-ão a meio entre os herdeiros do cônjuge predefunto e o sobrevivo, salvo no caso da noiva quando viúva querer arras; 5.° ele futuro noivo será obrigado a dar à noiva durante o matrimônio para seus alfinetes em cada um mês a quantia de ...; 6.° e ficando ela viúva, serão os herdeiros do marido obrigados a dar-lhe, além do seu dote e mais bens que lhe pertencerem, a quantia de ... por arras, que ela vencerá anualmente enquanto se conservar viúva, e caso que ela não queira antes ter metade dos adquiridos na constância do matrimônio, a qual quantia é a que justamente corresponde à terça parte do dote; mas se ela antes quiser meação nos adquiridos por título oneroso, não poderá pedir arras. E à prestação destas arras disse ele futuro esposo que obriga todos os seus bens, e em especial hipoteca seu prazo de ... foreiro a F., o qual senhorio para este fim lhe concedeu licença, e vai adiante copiada, e também obriga o rendimento

Scanned with CamScanner

do mesmo prazo à prestação dos alfinetes acima estipulados na constância do matrimônio. A licença do senhorio para a hipoteca é do teor seguinte, etc., trasladada a tornei a entregar ao dito esposo. E lida esta..."

Por este modelo se vê que a escritura de dote e arras equivalia a uma separação de bens entre os cônjuges, cada um conservando os que proviessem de suas respectivas famílias, por dote ou doação, e que a diferença fundamental em relação à que hoje conhecemos assenta na noção de "alfinetes" e na de "arras", sendo esta última opcional, pois a viúva podia preferir receber, em vez delas, a metade dos bens adquiridos pelo casal a título oneroso. Este era o tipo de contrato antenupcial característico dos membros da nobreza, entre os quais as alianças matrimoniais significavam apenas a justaposição de duas casas nobres e não sua fusão. O outro sistema, o da meação, era característico dos plebeus, embora entre estes também se pudessem celebrar outros tipos de contrato antenupcial, sobretudo quando se tratava de segundas núpcias.

O ponto importante a salientar desde já é que a palavra *dote* significa coisas diferentes nos dois sistemas e que muita confusão acerca desta instituição resulta precisamente do fato de não se atentar na diferença contextual. Quando se fala, nos tratados jurídicos do antigo regime, de bens dotais ou de regime dotal, por dote se entende sempre no contexto de uma escritura de dote e arras: "Impropriamente se chamam dotais quaisquer bens doados à noiva, ainda que dados para manter os encargos do matrimônio, e que se chamem dote, se ela os comunica com o marido; caso em que não gozam dos privilégios dos dotais, por isso que estes privilégios lhes foram concedidos somente para obviar que as mulheres não viessem a perder os seus dotes, ficando reduzidas à indigência."[33] Por outras palavras, a mulher nobre que casava por dote e arras estava bem protegida pelas leis, pois os seus bens seriam preservados sempre, mesmo que o marido fosse um perdulário, ao passo que a mulher plebéia que casava por meação não tinha quaisquer garantias de não perder aquilo com que entrara para o matrimônio. Onde se fazia comunicação de bens não havia propriamente dote, no sentido restrito do termo; havia quando muito uma antecipação da legítima a que se dava também, embora impropriamente, o nome de dote.

A promessa de alfinetes, registrada e garantida pelos bens do marido, era encarada como o desempenho de uma obrigação matrimonial, pois o marido "é obrigado não só a alimentar a mulher, mas a tratá-la como igual a si".[34]

As *Ordenações* estabeleciam certos limites às arras recebidas pela mulher: "Poderá cada um em o contrato dotal prometer e dar à sua mulher a quantia ou quantidade certa, que quiser, ou

Scanned with CamScanner

certos bens, assim como de raiz, ou certa cousa de sua fazenda, contanto que não passe o tal prometimento, ou doação de arras da terça parte do que a mulher trouxer em seu dote."[35]

Mas, por um contrato antenupcial lavrado em São Paulo, em 1820, e descoberto pela historiadora Eni de Mesquita Samara no Arquivo do Tribunal de Justiça, vemos que esta prescrição das *Ordenações* nem sempre era cumprida, pois neste caso foram concedidas arras, muito embora a desposada não tivesse dote algum: "que por morte dele desposado receberá a desposada dos herdeiros do mesmo a quantia de seis contos de réis em moeda corrente, que lhe promete para seus alimentos, sem que possa ter escolha do seu equivalente em quaisquer bens, direitos, e ações do patrimônio dele desposado, de cuja quantia de seis contos de réis se poderá utilizar tanto no estado de viúva como no de segundas núpcias, caso se declare a contraí-las, e da mesma poderá dispor a seu arbítrio, se falecer sem herdeiros forçados, e falecendo sem estes, e primeiro que o desposado, poderá dispor dela igualmente a seu arbítrio, em testamento."[36]

A justificação para estas arras, mesmo na ausência de dote da desposada, é apresentada pelo futuro cônjuge ao dizer que o móbil do casamento eram as qualidades morais da futura mulher e que por isso queria que ela se tratasse "decentemente", isto é, com bens suficientes à sua manutenção, quer no estado de viuvez, quer no de casada em segundas núpcias.

O tratadista Rui Gonçalves, no século XVI, assim resumia a situação da mulher que casava por este regime de bens: "O patrimônio das mulheres que casam por dote e arras, pode consistir em bens de três maneiras a saber, uns dotais, que são os que dão em dote ao marido, outros parafernais, os quais são os bens que a mulher leva consigo a casa do marido sem os contar no dote, outros que a mulher tem fora do dote, e além dos que levou a casa do marido."[37] Tal distinção de bens inexistia no sistema da meação: "E porque neste reino os mais dos casamentos são por carta de ametade e tanto que casam, e o matrimônio é consumado por cópula, ficam marido e mulher meeiros na fazenda que ambos têm, não há esta diferença de bens."[38]

Além da escritura de dote e arras, comum entre os membros da nobreza, outros tipos de contratos eram possíveis: "Em geral são lícitos todos os pactos antenupciais, contanto que não sejam contrários aos bons costumes; que não fique indotada a mulher por causa deles; ou se não torne inútil a causa do dote."[39] O que significava então ser um pacto nupcial "contrário aos bons costumes"? Alguns exemplos são dados: "que o marido não possa acusar a mulher por adultério; que a mulher será obrigada a

Scanned with CamScanner

guardar perpétua viuvez, pena de perder o dote; que o marido estará sujeito à mulher".

3.2 — *O sistema de meação*

3.2.1 — *O dote dos filhos e das filhas*

O fato de os pais se preocuparem quase exclusivamente com os dotes das filhas faz-nos por vezes esquecer que o dote tanto podia ser dado à prole masculina quanto à feminina. Essa possibilidade na sociedade paulista colonial transparece claramente do testamento de Domingos Fernandes, em 1652, quando ele se refere aos netos, seus herdeiros forçados por serem os filhos já falecidos: "herdarão a parte dos pais, porquanto não fiz dotes de casamento aos ditos defuntos meus filhos quando casaram de minha fazenda como fiz às ditas minhas filhas suas irmãs a quem todas fiz o que pude nos dotes que lhes dei conforme o que eu com a dita defunta minha mulher possuíamos que todos estes filhos e filhas casamos em sua vida dela dita defunta."[40]

Também num pedido de dispensa matrimonial por consangüinidade se faz menção ao dote do noivo: "Os cabedais, que de presente possuem os oradores, e serão depois os dotes de cada um deles são da parte dela oradora vinte mil cruzados computando-se nesta quantia alguma prata lavrada, e ouro de seu uso, e oitenta mil cruzados da parte dele orador, em escravos, e sítios rendosos nas minas (posto que por agora despejados, e isentos por causa do levantamento delas) e algum dinheiro, que tem em Lisboa."[41]

Como vemos por este último exemplo, o dote, em sentido amplo e dentro do sistema de meação, não significava apenas um adiantamento da legítima, mas também a soma de bens com que cada um dos contraentes entrava para o matrimônio, quer esses bens já tivessem sido herdados quer fossem adiantados pelos progenitores.

A preocupação dos pais com o dote das filhas transparece tão claramente na documentação do período colonial, que vemos mesmo nos testamentos a utilização da *terça* para ajudar a constituir dotes às filhas casadouras. Pedro Vaz de Barros, em 1695, revela bem o seu cuidado: "Peço a minha mulher trate de dar estado às duas filhas donzelas que nos ficam, o mais depressa que puder ser, com sujeitos beneméritos, e capazes de buscar a vida honradamente." E mais adiante esclarece: "Declaro que foi meu casamento por carta de ametade e assim os bens, que houverem se partirão entre mim, e minha mulher, e porque no que me cabe as duas partes são minhas digo são dos ditos meus herdeiros necessários,

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA
BIBLIOTECA
1037460
0724

Scanned with CamScanner

e só a terça é minha disponho dela pelo modo seguinte. Declaro nomeio e instituo por herdeiras de minha terça as minhas duas filhas donzelas que deixo Maria Pires, e Maria Dias, para que de tudo o que eu tiver de terça se façam dois quinhões iguais, e os darão a cada uma das duas minhas filhas para ajuda de seus dotes, e casamento."[42]

Mesmo quando a terça era deixada à mulher, o dote de uma filha menor podia estar no pensamento do testador. "E deixo à dita minha mulher o remanescente de minha terça para que se goze dela enquanto viver e por sua morte lhe peço haja por bem deixe sua terça a sua filha Isabel pois é a mais pequena para ajuda de seu casamento chegando-a Deus a esse estado", recomendava Antônio de Godoy Moreira, em 1653.[43]

O dote feito aos filhos pelos pais deve, portanto, ser encarado como uma antecipação daquilo que seria sua legítima, ou seja, sua parte na herança. Por esta razão, quando um dos progenitores morria, no inventário havia sempre referência aos dotes concedidos, trazendo-se à "colação" os bens móveis e de raiz doados por ocasião do casamento.

Podemos ler no Liv. IV, tít. XCVII, das *Ordenações*, todas as determinações referentes a essa prática da colação, a qual só existia no sistema de meação. Entre eles cumpre salientar o seguinte: o doado somente devia conferir a metade do que lhe fora dado, por morte de um dos cônjuges, e a outra metade por morte do outro, querendo entrar na herança do que faleceu, mas se o herdeiro, a quem tivesse sido feita a doação por ocasião do casamento, não quisesse entrar na herança, não seria obrigado a tornar a seus irmãos o que lhe fora dado, a menos que o dote excedesse a sua legítima e terça, porque só então seria obrigado a entregar o excesso. O objetivo da colação era, portanto, manter a igualdade entre todos os filhos na herança, evitando-se assim que por ocasião do casamento alguns fossem beneficiados. Mesmo que os dotes tivessem sido desiguais, a igualdade era restabelecida no momento do inventário e das partilhas. É interessante notar, contudo, que as *Ordenações* determinavam que não entrariam na colação as despesas feitas com o jantar ou ceia por ocasião das bodas.

Na prática matrimonial da Capitania de São Paulo observamos que estas determinações da lei eram efetivamente cumpridas. Vejamos o testamento de José Munhoz de Siqueira, redigido em 1803 em Mogi das Cruzes: "Declaro que todos os meus filhos do primeiro matrimônio estão satisfeitos de suas legítimas, que lhes coube por falecimento de sua mãe segundo o inventário que se fez nesta vila no Juízo de Órfãos dela, e as quatro filhas do primeiro matrimônio têm demais em si por cuja causa devem

Scanned with CamScanner

repor por meu falecimento ao monte porque tendo de legítima somente dezoito mil e tantos réis segundo minha lembrança todas levaram maior quantia nas espécies que em si têm como Ana que levou uma escrava de nome Marcelina, um par de brincos de oiro, que custou seis mil e quatrocentos réis, Rosa que levou uma escrava de nome Germana e duas vacas com crias e um par de brincos de custo de dois mil réis, Ignácia que levou um escravo de nome João, e um par de brincos de oiro com suas pedrinhas de diamantes que me custou em Minas sete oitavas, e duas vacas, e Gertrudes levou uma escrava de nome Luciana, um par de brincos e um laço que custou seis mil e quatrocentos réis e uma vaca boa com cria."[44]

Quando os indivíduos casavam mais de uma vez, recebiam vários dotes sucessivos e este fato às vezes é mencionado nos testamentos. Por exemplo, José Peres, em 1698, declarava ter recebido por ocasião do primeiro casamento "oito lençóis, e seis colheres, e um pavilhão, e seus serviços de mesa", enquanto o segundo dote fora constituído por "oito peças, e umas casas na vila de S. Paulo, com a mais roupa branca para minha limpeza".[45]

Instituição fundamental na sociedade colonial, o dote era objeto dos cuidados não só dos pais, mas também dos demais parentes. É muito comum nos testamentos da época encontrarmos legados para ajudar ao casamento de sobrinhas ou outras parentes, sobretudo se eram órfãs. Escrevia em 1653 o vigário da Parnaíba: "Mando que se dê de minha fazenda vinte mil réis a minha sobrinha Maria filha que ficou por morte de meu irmão Antônio Bicudo Furtado que Deus tem para ajuda de seu casamento."[46]

E João de Godoy Moreira punha no seu testamento, também de 1653, a seguinte declaração: "Declaro que no tempo que se casou minha sobrinha Antônia Preta com Nuno Bicudo lhe prometi quatrocentas braças de terra de testada e meia légua de comprido nas terras que possuo por carta de data do Capitão Pero da Mota que foram de João Moreira não lhe tenho feito escritura, meus herdeiros lhe podem fazer e dar a dita terra no lugar onde tem seu sítio pegado com seu pai."[47]

Laima Mesgravis, em seu estudo sobre a Santa Casa da Misericórdia de São Paulo afirma que esta instituição concedia dotes às órfãs pobres, de preferência filhas de irmãos em estado de miséria, com a condição de que se casassem no dia 2 de julho, na festa da Visitação. Esse dote oscilava entre 100$000 a 150$000 réis e a historiadora formula a hipótese de que os recursos para os dotes viriam dos juros de uma quantia fixa emprestada aos próprios irmãos da Mesa e a pessoas estranhas à irmandade.[48] Mas, por outro lado, sabemos que a Santa Casa tinha "a administração de alguns legados, que se lhe aplicaram para casamentos de órfãs",[49]

Scanned with CamScanner

o que parece indicar que, pelo menos no início do século XVIII, esta instituição tinha mais uma função administrativa de legados feitos por testadores estranhos a ela.[50]

3.2.2 — *Escritura e rol de dote*

As escrituras de dote são raras na documentação referente à Capitania de São Paulo, tal como são raras as referências a elas nos testamentos.

Recentemente foi publicado o traslado da escritura de dote passada pelo tenente Joaquim Coelho Duarte a João Pereira de Oliveira para casar com Manuela Maria de Cubas e pelo dotante foi dito "que ele era senhor, e possuidor de uma morada de casas de um lanço taipas de pilão cobertas de telha com seus respectivos fundos", cujas casas "dava como de fato deu em dote a João Pereira de Oliveira para efeito de casar com uma filha dele dotante de nome Manuela Maria Cubas, cuja reconhece por sua própria filha, e como tal a tem tratado, e criado, e por isso cede e trapassa todo o direito, domínio e senhorio, e posse que tinha nas ditas casas na pessoa dele aceitante dotado para que as logre e possua como cousa sua que é e fica sendo de hoje para todo o sempre por si seus herdeiros ascendentes, e descendentes, e que poderá delas tomar posse judicial querendo, e que desde já o mete de posse real atual, e civil, e que entretanto que a não tomava se constituía seu simples colono, e inquilino."[51]

Esta escritura, passada em 1792, refere-se ao dote de uma filha ilegítima, o que talvez explique o cuidado do pai em escriturar a dotação. A outra escritura localizada é ainda menos comum, pois não foi feita por um pai a sua filha, mas sim pelo noivo à noiva. Dada a raridade deste tipo de documento, transcrevo-o aqui, suprimindo apenas as fórmulas finais:

"Saibam quantos este público instrumento de escritura de dote virem que sendo no ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil setecentos e setenta e um anos neste arraial de Apiaí sendo aos vinte e dous dias do mês de fevereiro do sobredito ano em casas do Capitão-mor Francisco Xavier da Rocha aonde eu tabelião ao diante nomeado fui vindo, e sendo aí pelo dito Capitão-mor, pessoa de mim reconhecida, de que dou fé, me foi dito em presença das testemunhas ao diante nomeadas, e assinadas, que ele dito pretendia tomar estado de casado com Ana de Oliveira Rosa, filha de Manuel da Rosa Luís, e de sua mulher Maria de Oliveira de Ascensão, e como ele dito diante possuía os bens de fortuna, queria fazer a esmola de casar com a sobredita Ana de Oliveira Rosa, por esta ser pobre, e para este efeito a doava,

Scanned with CamScanner

como com efeito a dotou com toda a sua fazenda que possuía, assim de escravos como de tudo o mais para depois de dotada solenizar com a sobredita o sacramento do matrimônio, que com a mesma pretendia tomar, e assim disse dotava, como com efeito dotou a sobredita sua mulher com tudo o que possuía, e desde agora a constituía por sua legítima, e universal herdeira de todos os seus bens, que por sua morte se achassem reservando só para si o que liquidamente lhe pertencesse de terça por seu falecimento e que a esta sua escritura de dote se lhe não oporia pessoa alguma assim ascendentes, como descendentes seus, porque queria que esta tivesse seu inteiro vigor, e de como assim o disse me pediu lhe fizesse esta escritura nesta nota, a qual se lhe faltasse alguma cláusula, ou solenidade, ou ponto de direito para sua maior validade, aqui as havia por declaradas, como se de cada uma fizesse declarada, e específica menção."[52]

Este generoso capitão-mor de Apiaí, que assim dotou a noiva pobre, transformando-a em sua universal herdeira, morreu nove anos depois desta escritura; mas, ao contrário do que ele esperava e queria, alguém se opôs à sua vontade: seus netos naturais que pretendiam ser seus herdeiros.[53]

Nos testamentos do século XVII percebe-se que a prática da escritura de dote não era comum na Capitania de São Paulo, pois as próprias referências a ela são escassas. No testamento de Dona Agostinha Rodrigues, em 1683, há menção a uma escritura, talvez porque, sem herdeiros forçados, ela deixava seus bens a seu sobrinho e afilhado como dote de casamento. Essa escritura foi passada pelo tabelião da vila de Santana da Parnaíba.[54] Também Braz Rodrigues de Arzão declarava em seu testamento, de 1692, que tinha meia légua de terras "por uma escritura" que seu sogro lhe fizera "em dote de casamento".[55]

Referência a escritura de dote surge ainda no testamento de João de Godoy Moreira, redigido em 1653: "Declaro que no tempo em que me casei me fizeram algumas pessoas uma escritura de dote e me estão devendo algumas coisas como é meu sogro Dionísio da Costa duzentos alqueires de farinha de guerra os quais meus herdeiros arrecadarão dele à boa mente e lhe não darão moléstia e a fazenda de Vasco da Mota também está obrigada em uma peça do gentio da terra e um anel que custe quatro mil réis como da escritura consta. E Calisto da Mota do que me prometeu me não deu mais de um colchão e um travesseiro e um bofete e uns brincos de ouro e uma negra da terra o mais que constar da escritura que está no meu escritório se arrecadará. E do que meu tio Francisco Rodrigues velho me prometeu estou satisfeito."[56]

Este documento é extremamente importante por nos mostrar que o "estabelecimento" de um jovem casal representava um momento

Scanned with CamScanner

decisivo na vida familial, para o qual contribuíam não apenas o pai da moça (como era de esperar), mas também outros parentes. Tudo se passa como se o clã familial se reunisse para possibilitar a sobrevivência daqueles que saíam de casa de seus pais para começar nova vida.

Mais comuns eram os róis de dote, talvez por serem mais simples que a escritura e por se revelarem de grande utilidade caso os dotados fossem chamados à colação. É possível encontrar alguns destes róis anexos aos processos de inventário, mas as referências a eles são mais freqüentes que a transcrição do próprio documento. Escrevia, em 1652, Domingos Fernandes: "Declaro que para haver efeito os casamentos das ditas minhas filhas, no tempo que tratei seus casamentos lhes fizemos a cada uma seus róis de dotes de casamentos nos quais lhes prometemos o pouco ou o muito do que lhe havíamos de dar os quais róis a meu ver estão todos cumpridos, e se alguma cousa em algum estiver por satisfazer e cumprir é minha vontade se lhe satisfaça e pague."[57]

De acordo com esses róis, quais tipos de doações eram mais freqüentes por ocasião do casamento das filhas durante o século XVII? Bens de raiz, sobretudo casas ou sítios, peças do gentio da terra, gado, cavalgaduras, instrumentos agrícolas ou objetos como caixas, certamente para guardar a roupa de casa e as peças de vestuário, freqüentemente doadas, mobiliário, louça, jóias e mesmo mantimentos.[58] O elemento mais importante no dote, neste período, era indiscutivelmente o gentio da terra, que muitas vezes aparece sozinho como dotação matrimonial, sem quaisquer outros bens.

Quando, por morte de sua mãe, Antônia Ribeiro, a viúva Maria Ribeiro foi chamada à colação, ela relacionou os seguintes objetos, além de nove peças do gentio da terra: uma saia e gibão de baeta de cor, um manto de seda, um catre, pano de um colchão de marcela, três toalhas de mesa e três de mão, dois arremates, um prato de estanho, doze pratos de louça, quatro colheres de prata, nove enxadas, cinco machados e seis foices, uma caixa de seis palmos e uma quantia em dinheiro.[59]

Por morte de Belchior de Godoy, também sua filha Maria de Godoy foi à colação e por isso sabemos que quando se casou recebeu como dote uma quantia em dinheiro, uma cama com seu necessário, um vestido-saia de serafina azul gibão de chamalote e capa de macaia, um cavalo com sela e freio, além de gentio da terra. Observa-se, contudo, uma diferença entre aquilo que esta filha declara por ocasião do inventário, em 1680, e o rol feito pelo pai em 1678, antes de ir para o sertão:

Scanned with CamScanner

"Primeiramente vinte peças do gentio da terra com a família que entre elas se achar das antigas que de presente tenho com a ferramenta que necessária for para a gente.

Oito colheres e uma tamboladeira de prata.

Cinqüenta mil réis em dinheiro de contado.

Vestido para a igreja de cote.

Uma cama com todo o necessário para ela e com todo o enxoval de casa.

Adjutório para fabricar sítio e casas para si."[60]

Donde se depreende que o rol, mesmo quando existente, não era cumprido com exatidão, podendo ocorrer na prática certos ajustes, além de que muitas vezes o pai prometia e não pagava logo por ocasião do matrimônio.

3.2.3 — *A promessa verbal*

Na antiga sociedade portuguesa a promessa de dote não precisava de ser escrita para ter vigor, pois, embora o direito comum não reconhecesse em outros casos o *pactum nudum*, "qualquer promessa simples por pacto nudo vale quando se faz para dote de alguma mulher, e é eficaz e suficiente para produzir e dar aução por virtude da qual se pode pedir o dote", explicava no século XVI o tratadista Rui Gonçalves. Esse contrato verbal antenupcial era então assim descrito: "A qual estipulação se faz falando cada uma das partes, perguntando a pessoa que pede o dote, prometeis de me dar o dote e casamento, e respondendo a pessoa que o dá, prometo, as quais palavras são suficientes para dar aução."[61]

A prática da promessa oral de dote no Brasil colonial é confirmada, para a Capitania de São Paulo, pelos testamentos seiscentistas. Em 1616, Antônio Rodrigues declarava: "quando me casei com minha mulher Joana de Castilho do dote que me deu meu sogro não me fez escritura nem eu lhe dei quitação de nada".[62] Também Lourenço Castanho Taques (o velho) escrevia em seu testamento de 1670, depois de referir os casamentos de três filhas: "a nenhum deles (genros) fiz escritura nem rol do que lhes havia de dar de dote e parti com os ditos o que pude e tinha". E pedia aos seus herdeiros: "por muito que suas irmãs levassem as não chamarão a colação pela limitação em que hoje estão".[63]

Dado portanto que, na Capitania de São Paulo, a promessa de dote era em geral feita verbalmente, a maneira mais segura de conhecermos o que as filhas da gente mais abastada recebiam por ocasião do seu casamento consiste em recorrermos aos testa-

Scanned with CamScanner

mentos, pois nestes o pai sempre declara se cumpriu ou não, até o momento, a promessa feita ao futuro genro.

Numa sociedade em que predominava a palavra falada, aceitava-se perfeitamente aquilo que cada um dizia acerca do contrato verbal estabelecido, uma vez que, pelos cânones éticos da época, era mal visto quebrar o pacto celebrado. Assim, é comum nos testamentos do século XVII aceitar-se, em relação ao dote, a palavra das filhas dotadas, tal como em relação às dívidas se aceitava a palavra do credor. Filipe de Campos, em 1681, declara as suas duas filhas casadas inteiradas dos seus dotes, mas logo acrescenta: "e se por descuido faltou alguma cousa em lhe inteirar os dotes será o que disserem".[64]

Como por ocasião do inventário era necessário saber exatamente o que cada filha casada recebera como dote, a fim de se verificar ou não a obrigatoriedade de vir à colação antes de as partilhas serem feitas, os testadores tinham o cuidado de especificar, no caso de não haver escritura nem rol, aquilo que fora prometido, acrescentando as informações sobre o pagamento total ou parcial dessa promessa de dote.

Alguns testadores nada deviam aos genros. Por exemplo, Henrique da Cunha Machado, em 1680, dera à filha "doze peças, e cinqüenta vacas, e duas caixas, e seis colheres e duas tambaladeiras de prata, um quintal de ferro, e dois tachos, um de dez libras outro de quatro, dois pratos grandes de estanho, e dois vestidos, um de veludo com seu manto de seda, e pontas, e outro vestido de baeta, e dois pares de brincos, e cinco anéis de ouro, e sua cama preparada de que está inteirada do dote que lhe prometi".[65] Já Inocêncio Preto, porém, ficara a dever "seis cadeiras de encosto e um bofete, um saio de baeta, e uma vasquinha de pano".[66] E muitos outros casos de pais ou mães devedores de dote se poderiam citar.

Quando o dote era entregue na sua totalidade, era costume os genros darem quitação aos sogros para evitar questões futuras. Quando tal não acontecia, podiam ocorrer problemas como o que se vê no inventário de Fernão Dias. Este testador declarava o dote concedido, mas afirmava que o genro não lhe dera quitação de tudo o que recebera por ocasião do seu casamento, e que fora:

150 cruzados em dinheiro
100 cruzados em 3 peças, duas fêmeas e um macho
62 cruzados em 23 cabeças de gado
15 cruzados em 1 égua mansa com um poldro
12 cruzados em 3 porcos cevados
15 cruzados em 3 porcas e vários bácoros e bácoras

Scanned with CamScanner

25 cruzados em uma saia de Londres florentino e um gibão de tafetá
dois pares de botinas e uns chapins não avaliados
18 cruzados em um manto de sarja de 9 côvados de baeta roxa
5$000 rs de 5 côvados de baeta roxa
4 cruzados em 1 chapéu
10 cruzados em 1 cobertor de papa novo
3 cruzados em um anel de ouro
14$000 rs em carnes de porco salgadas
50 cruzados em mandioca que dava para dois anos e outras coisas.

O que constituía um dote de aproximadamente 500 cruzados, segundo o testador, que queria que o dote voltasse ao monte por sua morte "para que torne o que mais levou para meus filhos fiquem todos iguais em suas legítimas".[67] Este genro saíra da Capitania de São Paulo para a do Rio de Janeiro e, ao ser notificado para as partilhas, respondeu: "posto que a ele lhe não deram casamento algum que nem por isso queria herdar ele nem sua mulher cousa alguma e que desistiam de todo o direito da tal herança, porque já que casara sem nada, que o não queria agora".[68] Um dos dois mentia: ou o sogro, que afirmava ter entregado o dote, embora sem quitação; ou o genro, que declarava nada ter recebido. O mais provável é que fosse este último o mentiroso, por não lhe convir ir à colação, uma vez que a dotação fora superior à legítima de sua mulher. Assim, como não havia prova escrita de que recebera efetivamente o dote (a quitação), preferiu mentir e ficar como estava, sem nada devolver ao monte.

Mesmo no fim do período colonial ainda subsistiam as questões a propósito do dote, como se pode ver por este requerimento de 1820: "Diz Manuel Antônio Ferreira Bastos, da vila de Taubaté, natural do Arcebispado de Braga que perseguindo-o João Custódio de Albuquerque, da mesma vila, para que ele suplicante se recebesse em matrimônio com uma sua filha de nome Benedita, lhe prometeu em dote de casamento uma morada de casas, uma escrava nova e aboná-lo em 1 conto e duzentos mil réis em fazendas secas para negócio, no que o suplicante, a muitos rogos do suplicado, conveio, apesar de que ao mesmo tempo se lhe ofereciam outros casamentos vantajosos. Recebido o suplicante com a mencionada filha do suplicado entrou este a subtrair-se ao cumprimento da promessa do dote e a muito custo, depois de saber que o suplicante se propunha a vir-se queixar a V. Exa. lhe deu uma casinha toda arruinada e trezentos mil réis de abono em fazendas, e destas já está embolsado cem mil réis. Instando porém o suplicante pela entrega do mais que lhe restava do dote, o suplicado avançou-lhe

Scanned with CamScanner

este e lhe deu dois sopapos, chamou-o ladrão e fez-lhe todas as injúrias que lhe pareceu, deliberando-se o suplicante a vir representá-lo a V. Exa. operou a prudência do mesmo o marechal de campo José Arouche de Toledo Rendon que cá se achava. Depois de sua vinda porém entrou de novo o suplicado a prosseguir nos seus desonestos e no dia 27 do mês de fevereiro próximo passado, de propósito e caso pensado foi à casa do suplicante e ali depois de o desatender de palavras, requerendo a entrega de sua filha e o que o mesmo suplicante havia recebido ordenou a um seu filho de nome Francisco desse-lhe muita pancada e com efeito assim o fez e para o que lançando mão de um pau lhe deu três bordoadas e não mais porque houve quem atalhasse aquela desordem, e nesse mesmo tempo disse a mulher do suplicante que queria ir para a casa do suplicado seu pai e assim o executou sem maior repulsa do mesmo suplicante, não porque este a mandasse, mas por condescender com a sua vontade enquanto recorria a V. Exa."[69]

4 — *A celebração do matrimônio*

4.1 — *O casamento segundo as Ordenações do Reino*

Convém não esquecer, ao estudarmos o sistema de casamento no Brasil colonial, nomeadamente na Capitania de São Paulo, que as leis do Reino eram observadas na colônia muito antes da divulgação da doutrina tridentina acerca do matrimônio, e que, mesmo depois do Concílio, elas continuaram vivas nas tradições populares. Muitos casos de concubinato, para usarmos a terminologia da Igreja, nada mais seriam, aos olhos do povo, do que casamentos de acordo com as leis do Reino.

A validade civil desses casamentos não pode ser posta em dúvida, uma vez que a legislação, ao tratar do modo como o marido e a mulher eram meeiros em seus bens, distinguia claramente dois tipos de casamento: aquele em que marido e mulher eram "casados, por palavras de presente à porta da Igreja, ou por licença do prelado fora dela, havendo cópula carnal"; e aquele em que o homem e a mulher provavam estarem "em casa teúda e manteúda, ou em casa de seu pai, ou em outra, em pública voz e fama de marido e mulher por tanto tempo, que, segundo Direito, baste para presumir matrimônio entre eles, posto que se não provem as palavras de presente".[70]

Por outro lado, as *Ordenações Filipinas* graduavam as penas do adultério conforme a mulher adúltera fosse "casada de direito", "casada de feito" e casada por "pública fama".[71] Aqui estabelecia-

Scanned with CamScanner

se uma nuança entre dois tipos de casamento não distinguidos no Liv. IV: por "casamento de feito" entendia-se aquele em que havia "algum parentesco, ou cunhadio", ou qualquer outro impedimento, ou seja, tratava-se de um caso especial do casamento de pública fama. Neste o que contava é que a mulher estivesse em poder de um homem "em fama de marido e mulher, e por tal havida, e tratada dele na mesa, e no leito, e por tais eram havidos por toda a vizinhança e vila, onde forem moradores, e eles ambos assim se nomeavam continuadamente nos contratos, e em quaisquer outros atos".

Havia, portanto, reconhecida pela legislação vigente, no que se refere a dois aspectos importantes do matrimônio (a posse de bens e a punição do adultério), uma forma de casamento por assim dizer "social", em que bastava que um homem e uma mulher vivessem juntos, "no leito e na mesa", que se considerassem casados e que como tal fossem considerados pela comunidade em que se inseriam. É de crer que numa sociedade em que os indivíduos não precisavam de apresentar constantemente certidões de casamento, para fins civis e sobretudo para fins de herança e de legitimidade dos filhos, tais uniões tivessem a mesma força, sobretudo em arraiais e povoações distantes, que aquelas que eram celebradas pelos párocos. Segundo o costume do Reino (e esse costume teve certamente longa vigência no Brasil colonial), ser marido e mulher era viver como marido e mulher, partilhando da mesma casa, da mesma mesa e do mesmo leito.

Não concordo, portanto, com Cândido Mendes de Almeida quando, a respeito do *casamento presumido*, ou seja, aquele que assentava numa norma puramente social, escreve em nota ao §2, do tít. LXXVII do Liv. IV das *Ordenações Filipinas:* "Por esta disposição o casamento presumido tinha todos os efeitos civis; mas era uma disposição morta, e que nunca vigorou entre nós, e nem podia vigorar depois da reforma do Concílio Tridentino; máxime sabendo-se que o casamento clandestino não os tinha, e aliás em melhores condições que este *presumido* casamento que era um verdadeiro concubinato." Mesmo que isto fosse verdade a partir de meados do século XVII, o que me parece duvidoso, pelo menos durante mais de um século esta forma de casamento teve, tanto na colônia como na metrópole, as mesmas conseqüências do ponto de vista social e mesmo civil.

Se, nos primeiros tempos da colonização em São Paulo, não estivessem vigentes as duas práticas matrimoniais, como se compreende que num testamento de 1617 encontremos a seguinte passagem: "Declaro que fui casada com Francisco Saraspe que Deus tem e dele me ficou quatro filhos a saber Clara e Domingos, Fernando, Pedro e da segunda vez sou casada com Bastião Soares

Scanned with CamScanner

recebida à face da Igreja e dele não tive filho nenhum."[72] A omissão da referência "à face da Igreja" no primeiro caso só pode significar que o primeiro matrimônio fora consumado apenas segundo as leis do Reino.

4.2 — *Casamentos clandestinos*

O Concílio de Trento (1545-1563) tomou posição, no decreto da reforma do matrimônio, em relação àquilo que a Igreja denominava "matrimônios clandestinos", isto é, aqueles que se realizavam sem a presença do pároco e de duas testemunhas. Tal prática, se era comum na Europa daquela época, com muito mais forte razão devia vigorar no Brasil nos primeiros tempos da colonização, quando a presença de sacerdotes era mais reduzida.

A doutrina tridentina contra os casamentos clandestinos era explicada pelos inconvenientes que deles se seguiam: "porque muitos *clandestine* se casavam com uma, e *in facie Ecclesiae* se casavam com outra; viviam e morriam desta sorte, sem que a Igreja (por falta de testemunhas) o pudesse remediar, e faziam, e desfaziam matrimônios à medida de seu desejo contra Deus, e contra suas almas; porque não podiam dissolver-se".[73]

É evidente que o Concílio de Trento não podia deixar de considerar válidos os casamentos clandestinos até então realizados,[74] mas a Igreja empenhou-se, a partir de então, em combater tal forma de contrato matrimonial: "Aqueles, que sem estar presente o pároco, ou outro sacerdote com licença do mesmo pároco, ou do Ordinário, e duas ou três testemunhas se atreverem a contrair matrimônio, o Santo Concílio os declara inábeis para por este modo contraírem; e semelhantes contratos os dá por irritos, e nulos, como com efeito pelo presente decreto os irrita e anula. Além disto manda, que o pároco, ou outro sacerdote, que com menor número de testemunhas, e as testemunhas que sem pároco, nem sacerdote assistirem a semelhante contrato, e também os mesmos contraentes, sejam castigados gravemente a arbítrio do Ordinário."[75]

Depois do Concílio de Trento, portanto, a Igreja tornou-se ativa na perseguição daqueles que casavam clandestinamente, mas só quase cem anos depois, em 1651, é que o Estado português resolveu colaborar com ela, alegando não serem bastantes as penas eclesiásticas "para se evitarem estes danos".[76] Dizia o texto da lei de 13 de novembro de 1651: "ordeno e mando, que qualquer pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja, que, da publicação desta em diante contrair matrimônio, que a Igreja declarar por clandestino, pelo mesmo caso, eles e os que nele concorrerem e intervierem, e os que no tal matrimônio forem

Scanned with CamScanner

testemunhas, incorrerão no perdimento de todos os seus bens, que serão aplicados a meu Fisco Real, e serão desterrados para uma conquista destes reinos, nos quais não entrarão com pena de morte; e não havendo herdado a herança de seus pais, ao tempo que o matrimônio clandestino for contraído, o pai e mãe o possam deserdar; e qualquer povo possa acusar este crime, depois de declarado o tal matrimônio por clandestino no Juízo Eclesiástico." E às Justiças cumpria devassar deste crime, comunicando-o em seguida à Mesa do Desembargo do Paço.

Se apenas em meados do século XVII o Estado decidiu reforçar a campanha movida pela Igreja contra os casamentos clandestinos, é de supor que no Brasil as autoridades civis tenham começado a colaborar com as autoridades eclesiásticas por essa mesma época, ou bem mais tarde. De acordo com a mentalidade daqueles séculos o casamento contraído sem as formalidades exigidas pelo Concílio de Trento era tão válido quanto o realizado segundo o rito tridentino. Pois, não era a própria Igreja que definia o sacramento do matrimônio como aquele em que os ministros eram os próprios contraentes?[77] Se a matéria do sacramento é "o domínio dos corpos, que mutuamente se fazem os casados" e se a forma "são as palavras, ou sinais de consentimento, enquanto significam a mútua aceitação", resultava difícil, para as populações, aceitar a mudança imposta pelo Concílio de Trento, pois ela parecia contradizer a definição tradicionalmente apresentada pela Igreja para o sacramento do matrimônio.

No Brasil, pelo menos durante os séculos XVI e XVII, e talvez até mais tarde, devem ter vigorado os casamentos clandestinos pois, para as populações de então, eles eram casamentos autênticos. Talvez mesmo, quem sabe, fosse corrente no Brasil uma prática conhecida na França do século XVII como "mariage à la Gaulmine" e que consistia no seguinte: um casal, apanhando o pároco desprevenido e diante de testemunhas, declarava-se marido e mulher e deste modo o casamento se celebrava de uma forma em que o sacerdote se via numa situação de testemunha forçada do sacramento.[78]

É tanto mais de acreditar na existência de uma prática semelhante no Brasil colonial quanto Alexandre Herculano, ao publicar em 1865 os seus *Estudos sobre o casamento civil*, descreve, como ainda em vigor nas províncias do norte de Portugal, o seguinte costume: "Às vezes, a horas da missa, dois indivíduos de diferente sexo, acompanhados de duas testemunhas, aparecem na igreja, e no momento em que o pároco se volta para o povo, ou para o abençoar, ou para descer de junto do altar, aproximam-se dele e declaram em voz alta que se recebem por marido e mulher."[79]

Scanned with CamScanner

Parece importante distiguir aqui cuidadosamente os casamentos *clandestinos* — contra os quais lutou o Concílio Tridentino por eles estarem arraigados nos costumes e leis do Reino e por neles se prescindir da presença do pároco e de testemunhas — dos casamentos *ocultos* ou em segredo, nos quais havia apenas, por parte da Igreja, dispensa dos proclamas ou denunciações.[80] Estes últimos foram regulamentados pela bula *Satis vobis* de 17 de novembro de 1741.[81] Mas só no início do século XIX cuidou a Igreja, pelo menos no Rio de Janeiro, de registrar cuidadosamente esses matrimônios ocultos, sendo de supor, portanto, que para o período anterior também não haja registros referentes à Capitania de São Paulo, apesar do estipulado pela bula. Todas as tentativas para localizar no Arquivo da Cúria de São Paulo um livro equivalente ao do Rio de Janeiro revelaram-se até agora infrutíferas.

4.3 — *Casamentos na forma do Concílio Tridentino*

Para termos uma idéia do processo matrimonial segundo o rito tridentino na Capitania de São Paulo, convém analisar em primeiro lugar as normas prescritas nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* para em seguida as compararmos com a prática que ressalta do estudo da documentação referente aos casamentos.

A idade mínima para se poder contrair matrimônio era de 14 anos para os moços e 12 anos para as moças, "salvo quando antes da dita idade, constar, que têm discrição, e disposição bastante, que supra a falta daquela", mas neste caso era necessária uma autorização especial, passada pelo bispo ou pelo provisor.[82]

Contudo, nem todos podiam casar-se, sendo impedido deste sacramento "o doudo, ou desacisado, se de tal sorte o for, que não entenda o que faz, nem possa dar para isso legítimo consentimento, salvo tendo lúcidos intervalos, porque no tempo deles pode casar".[83]

Postas estas condições, como deviam proceder aqueles que queriam contrair matrimônio? "Os que pretenderem casar, o farão saber a seu pároco, antes de se celebrar o matrimônio de presente, para os denunciar, o qual, antes que faça as denúncias, se informará se há entre os contraentes algum impedimento, e estando certo que o não há, fará as denunciações em três domingos, ou dias santos de guarda contínuos à estação da missa do dia, e as poderá fazer em todo o tempo do ano, ainda que seja Advento, ou Quaresma, em que são proibidas as solenidades do matrimônio."[84]

As *Constituições* não esclarecem, contudo, quais os papéis a serem apresentados pelos contraentes, embora seja de supor que se

Scanned with CamScanner

exigissem certidões de batismo, atestados de residência, certidões de óbito do primeiro cônjuge, no caso de um dos contraentes ser viúvo, etc.. E já vimos que na Capitania de São Paulo os bispos, a partir do século XVIII, não permitiam que ninguém se casasse sem tirar as "provisões", só abrindo exceção para esta exigência no início do século XIX, quando resolveram permitir que os escravos pudessem contrair matrimônio sem aquelas dispendiosas provisões.

Só analisando a documentação constituída pelos processos de casamento é que podemos deduzir efetivamente as exigências burocráticas feitas aos noivos antes de se dirigirem ao altar. Vejamos um caso de 1799:

"Dizem Alberto José Ferreira Leme natural e batizado na freguesia da Conceição dos Guarulhos e de presente freguês da Santa Sé desta cidade, filho de Maria da Cunha e de pai incógnito e Teresa Maria de Jesus natural e batizada na freguesia de N. Senhora da Conceição da vila de Sabará, bispado de Mariana, freguesia da mesma Sé, e filha legítima de Antônio de Teixeira, e de Ana Maria de Jesus que eles suplicantes se acham contratados para se casarem na forma do Sagrado Concílio Tridentino, para cujo efeito se mostram livres e desimpedidos pela certidão inclusa, da qual se manifesta igualmente que ambos os contraentes têm a idade competente para contraírem o matrimônio que pretendem, e estar a contraente desobrigada de apresentar banhos da sua naturalidade por haver justificado a menoridade em que veio para esta cidade, e bispado, faltando-lhes unicamente o apresentarem os banhos desta cidade, e os da naturalidade do contraente, aos quais pretendem dar fiança, permitindo-o assim Va.Sa., por desejarem os suplicantes efetuar o seu casamento no dia 13 do corrente, em que o pai da contraente festeja o glorioso Santo Antônio."[85]

Neste documento há um ponto importante a acentuar. A noiva era natural de uma freguesia de outro bispado e, portanto, tem o cuidado de declarar na certidão que acompanhava este documento: "veio em direitura da sua pátria para esta cidade na idade de 2 anos pouco mais ou menos, e nunca mais voltou para lá, tendo sempre residido na freguesia da Sé desta cidade". Este pormenor era fundamental, pois caso contrário as denunciações, ou banhos, teriam de ser feitas igualmente na freguesia de origem ou naquela onde tivesse residido por mais de seis meses. Por seu lado, o noivo deveria fazer correr os banhos na freguesia da sua naturalidade; mas, para evitar esta demora e dificuldade, pretendia dar fiança com a autorização do vigário da vara.

O fato de um dos contraentes ser reinol, isto é, natural de Portugal, complicava extraordinariamente o processo de casamento,

Scanned with CamScanner

pois lhe era necessário provar ser solteiro em sua pátria. Assim, quando Teodoro Antônio Filgueiras de Castro, natural e batizado na freguesia de Sta. Maria de Moreira, termo de Monção, arcebispado de Braga, pretendeu casar-se em Jundiaí, foi-lhe exigido pelo juiz dos casamentos que apresentasse testemunhas de que ele era solteiro, livre e desimpedido em sua pátria, ao que ele respondeu não ser possível, pois não tinha na cidade de São Paulo nenhuma pessoa que o conhecesse da sua terra de origem. Sabemos que neste caso ele teve de depositar a elevada quantia de 30$000 para poder casar-se.[86]

Para o casamento poder ser celebrado era preciso, além de outros papéis, uma certidão de batismo; e, porque esta nem sempre podia ser passada por incúria dos párocos, que não registravam todos os batizados como deviam, havia quem justificasse o batismo por meio de testemunhas.[87]

Os entraves burocráticos à celebração do matrimônio eram de vário tipo e aumentavam em proporção com a distância do local de naturalidade ou de residência dos contraentes. Aqueles que vinham da metrópole ou das ilhas sempre se viam obrigados a apresentar "justificações" a fim de esclarecer certos pontos. E, também, quando um dos contraentes morava em outra capitania, as delongas podiam ser muitas. Vejamos um caso: um morador da freguesia da vila de Santana da Parnaíba tinha contratado casar sua filha com um morador de um arraial da Capitania de Minas Gerais e, por tal razão, fizera correr os banhos nas duas localidades; mas, quando quis que o casamento fosse celebrado e pediu ao pároco as certidões dos banhos, este respondeu que já haviam passado os oito meses permitidos pelas *Constituições* e que, portanto, as denunciações tinham de ser feitas novamente. O pai da moça, depois de alegar a ignorância dessa determinação, referia numa petição o fato de o noivo morar a quatro dias de viagem da vila de Santana da Parnaíba e de, além disso, ter estado doente, não lhe tendo sido possível empreender a jornada no prazo ajustado. Ora, esse pai era um homem que se classificava de "muito pobre", tendo a seu cargo membros da família que eram cegos ou aleijados e, portanto, todo acréscimo de despesas, como passar de novo os proclamas, lhe seria prejudicial.[88]

Quanto aos viúvos que pretendiam casar-se pela segunda vez exigia-se a apresentação da certidão de óbito da primeira mulher, ou do primeiro marido, o que nem sempre era fácil, como podemos ver pelo caso de Ângela Bicuda, uma viúva pobre, moradora na freguesia de São Roque, que contou a história seguinte: "falecendo seu marido Francisco Leme no bairro de S. João distante da freguesia de S. Roque 3 léguas; e a suplicante freguesa da mesma freguesia, pela grande pobreza da suplicante por não ter di-

Scanned with CamScanner

nheiro para pagar a pessoas que conduzissem o corpo de seu falecido marido para ser enterrado na sua matriz, pediu a suplicante licença a Mariana Soares protetora de sua capela que existe no mesmo bairro de S. João, e ali sepultou o corpo de seu falecido marido; e por ignorância da suplicante não deu parte ao Rdo. Vigário da freguesia de S. Roque para lançar em assento como seu freguês."[89] Assim, quando pretendeu contrair novas núpcias, não constando o assento de óbito do primeiro marido, a questão da certidão de óbito tinha de ser resolvida de outra maneira. E essa outra maneira sempre implicava a exigência, por parte da Igreja, de fianças e cauções, que evidentemente não podiam ser pagas pela população mais pobre.

Por sua vez, os soldados tinham de justificar estarem livres e desimpedidos do serviço para poderem casar-se; e, como muitas vezes esse serviço militar implicava deslocações para outras capitanias, sobretudo para o sul, os banhos tinham de ser corridos inclusive nos locais onde eles haviam permanecido.[90]

Não admira, portanto, que com todos esses entraves burocráticos, ainda mais complicados pelas dificuldades de locomoção e também pela vida itinerante de muitos habitantes da capitania, os casais de menos posses, incapazes de encontrar um fiador ou de pagar cauções pela falta de algum dos documentos exigidos, desistissem de contrair matrimônio pelo rito tridentino.[91]

4.4 — *A autorização paterna*

A leitura do tít. XXII, do Livro V das *Ordenações*, parece indicar que só em relação à mulher se exigia submissão à autoridade paterna, ou a daqueles que exerciam o pátrio poder em vez do pai. Não há nesse texto qualquer referência aos filhos do sexo masculino: "Defendemos, que nenhum homem case com alguma mulher virgem, ou viúva honesta, que não passar de vinte e cinco anos, que esteja em poder do pai, ou mãe, ou avô, vivendo com eles em sua casa, ou estando em poder de outra alguma pessoa, com quem viver, ou a em casa tiver, sem consentimento de cada uma das sobreditas pessoas." Além disso, há a ressaltar no texto que a mulher de menor idade, fosse virgem ou viúva, estava submetida àquele em cuja casa morava. Ora, não se partia então do princípio de que a mulher se emancipava com o casamento? Como é que a viúva com menos de 25 anos se encontrava na mesma situação de tutela que a solteira menor? Alexandre Herculano, ao comentar esta passagem em seus *Estudos sobre o casamento civil*, não atenta para este aspecto, que na prática foi contestado, para apenas salientar tratar-se de uma determinação importante,

Scanned with CamScanner

"destinada a manter o poder paternal e os laços domésticos, a salvar de ilusões fatais muitas vítimas inocentes".[92]

O castigo para a filha menor que casasse sem consentimento paterno consistia na perda do direito de herdar, como se pode ver pelo tít. LXXXVIII do Livro IV das *Ordenações:* "E se alguma filha, antes de ter vinte e cinco anos, dormir com algum homem, ou se casar sem mandado de seu pai, ou de sua mãe, não tendo pai, por esse mesmo feito será deserdada e excluída de todos os bens e fazenda do pai, ou mãe, posto que não seja por eles deserdada expressamente." De certo modo, nesta questão o Estado se sobrepunha à vontade dos pais, ao prescindir da declaração explícita da exclusão da herança. Desejo de assim recompensar a obediência dos outros filhos? Isso é tanto mais provável quanto as *Ordenações* só permitiam o perdão da culpada no caso de não haver irmãos: "E se ao tempo da morte do pai, ou mãe houver outros filhos legítimos, não poderá o pai, ou mãe fazer herdeira a filha, que assim errou, na legítima, que per direito lhe vinha, contra vontade dos filhos, ou filhas legítimas, que o tal erro não cometeram." Competia ao Estado, portanto, fazer justiça aos irmãos obedientes, não permitindo que o pai perdoasse, por fraqueza, um crime que o Estado tinha todo o interesse em ver punido, pois a desobediência ao pai era análoga à desobediência ao príncipe, pai dos súditos.

Notamos um detalhe curioso no texto das *Ordenações* que revela bem o pragmatismo desta legislação: a filha só seria efetivamente punida com a perda da herança se o casamento por ela contraído sem a autorização paterna fosse pior do que aquele que o pai lhe teria conseguido. Provando-se que "casou melhor, e mais honradamente, do que seu pai ou sua mãe a podiam casar, não fica deserdada e excluída de todos os bens e fazenda, como acima dito é, mas somente o pai, ou a mãe a poderão deserdar, se quiserem, da metade da legítima, que lhe pertencia diretamente por morte de cada um deles". Aqui era necessário que o pai deserdasse expressamente a filha, caso contrário "haverá sua legítima em todo, como se o casamento fora per consentimento do pai, ou mãe". E isto independentemente de haver ou não outros herdeiros.

Por outro lado, a punição daquele que se casasse com uma menor sem consentimento do pai ou responsável era também estabelecida pelas *Ordenações:* "perderá toda a sua fazenda para aquele em cujo poder a mulher estava, e mais será degredado um ano para África". Penas iguais eram atribuídas às testemunhas de tal casamento, exceto se se tratasse de um matrimônio melhor do que aquele que o pai teria conseguido para a filha.[93]

Subjacente a estas ressalvas da legislação estava certamente toda uma sabedoria popular, tal como ela nos aparece cristalizada

Scanned with CamScanner

nos provérbios da época, acentuando a dificuldade que os pais tinham em casar bem as filhas: "Casa o filho quando quiseres, e a filha quando puderes", dizia um adágio do século XVII.

Com o andar dos tempos, a questão da autorização paterna deixou de dizer respeito apenas às filhas, como se depreende do texto das *Ordenações,* para colocar-se em relação a todos os filhos de menor idade, fossem homens ou mulheres.

Quando, em 1773, Bartolomeu Coelho Neves Rebelo dedicou ao marquês de Pombal seu *Discurso sobre a inutilidade dos esponsais dos filhos celebrados sem consentimento dos pais,* não deixou de atacar os jesuítas por estes ensinarem a desobediência aos pais na celebração dos casamentos, "um dos mais importantes negócios da vida civil".

Defender a autoridade paterna no processo matrimonial era para este autor um princípio de pública utilidade, "porque costumados os filhos a obsequiar os pais, cumprindo inteiramente os seus preceitos, não encontram dificuldades, nem experimentam repugnância alguma em obedecer aos príncipes, que se reconhecem pais da pátria".[94]

Ora, depois que os jesuítas, principalmente Sanches e Molina, publicaram em seus escritos que os filhos, mesmo estando ainda sob o pátrio poder, são independentes da autoridade dos pais pelo que respeita ao matrimônio e contratos esponsalícios, "introduziu-se no foro o abuso de autorizar as transgressões, e as irreverências cometidas pelos filhos".[95]

Mas nem toda a Igreja concordava com a doutrina dos jesuítas, e o cardeal Saldanha, patriarca de Lisboa, tivera o cuidado de expedir uma carta-circular a todos os párocos "mandando que nem se recebessem, nem publicassem proclamas alguns, sem primeiro se certificarem os respectivos párocos da identidade dos contraentes, do consentimento de seus pais, que devem intervir neste ato de entrega dos proclamas".[96]

Como as *Ordenações* se referiam à autorização do pai só no casamento das filhas menores, este autor demonstra que tal autorização era também necessária no caso dos filhos menores. "Não se estabelecem estas leis em outro motivo mais, do que aquele princípio natural da obediência devida aos pais, e como este é genérico, que compreende tanto os filhos, como as filhas, por nascer da piedade, e reverência, com que se devem honrar os progenitores, o qual não obriga mais as filhas, do que os filhos, também a disposição se deve considerar genérica."[97]

Aquilo que Neves Rebelo defendeu em 1773, do ponto de vista doutrinário, foi consubstanciado no período pombalino na carta de lei de 19 de junho de 1775. Embora esta carta de lei diga res-

Scanned with CamScanner

peito ao rapto por sedução, o item V determinava que incorriam nas penas de "desnaturalização" e seriam considerados inábeis para herdar "os filhos, ou filhas famílias, pelos mesmos fatos de casarem sem consentimento de seus pais, tutores ou curadores". Aqui, portanto, a punição não recaía apenas sobre as filhas que contrariavam os progenitores em matéria de casamento, mas também os filhos homens corriam os mesmos riscos quando, sendo menores, prescindiam da autorização paterna.

Mas, do mesmo modo que as *Ordenações* moderavam a punição com o reconhecimento de um casamento mais adequado e conveniente do que aquele que o pai poderia ter conseguido para a filha, embora celebrado sem autorização paterna, também a determinação da carta de lei de 19 de junho de 1775 foi moderada pela lei de 29 de novembro do mesmo ano.

Pelo texto desta, prevendo que, como mostrava a experiência, alguns pais "negavam absoluta, e obstinadamente os consentimentos ainda para os mais úteis", transformando assim o poder doméstico num "despotismo" que prejudicava as famílias e a povoação, de que dependia "a principal força dos Estados", o rei pretendia "moderar os abusos, e tiranias do poder particular" através do "conhecimento das causas, e razões, por que os pais negam a sua licença para os matrimônios dos filhos". Importava portanto ao Estado "conter o poder paterno nos seus justos, e racionáveis limites".

Numa sociedade de ordens como a que então existia, o recurso dos filhos-famílias para suprir a falta de autorização paterna era apresentado a instâncias distintas conforme a hierarquia social. Quem pertencia à primeira nobreza, ou seja, aquela que administrava bens da Coroa e tinha pelo menos o foro de moço fidalgo, dirigia-se diretamente ao rei. Quanto à demais nobreza, deveria recorrer à Mesa do Desembargo do Paço, "a qual informada das qualidades das famílias, e das conveniências dos casamentos, e ouvidos, em termo breve, e sumário, os pais, mães, tutores, ou curadòres", concederia ou negaria a autorização para o casamento. Também os negociantes de grosso trato e as pessoas nobilitadas por cartas régias recorriam ao mesmo tribunal. Quanto às "pessoas da corporação, e grêmios dos artífices, e das ocupações da plebe", os recursos seriam apresentados simplesmente às justiças da comarca.

No caso de os recursos serem atendidos e as licenças concedidas, estas seriam apresentadas pelos contraentes aos párocos a fim de que o matrimônio pudesse ser celebrado, mesmo sem a autorização paterna. Vemos assim que o Estado se interessava em preservar a autoridade do pai, ao contrário da Igreja que guarda a este respeito um silêncio total ou que, através de certos autores,

Scanned with CamScanner

principalmente jesuítas, defendia a independência dos filhos em tal matéria. Mas vemos também que o Estado não desejava que o poder paterno se exercesse de maneira tirânica e irracional e, por esta razão, no período pombalino, foi aberta a porta aos recursos dos filhos perante as instâncias de justiça então existentes.

De que maneira a autorização paterna era efetivamente exigida na Capitania de São Paulo por ocasião do processo matrimonial? Na documentação conservada no arquivo da cúria a referência é por vezes explícita, como se pode verificar pela justificação apresentada em 1801 por Demétrio José Machado e Isabel Vieira Gonçalves: "Que o justificante tem 26 anos de idade pouco mais ou menos e a justificante 15 ou 16 anos e que os pais desta levam a bem o seu casamento".[98] Em outros casos a autorização é pressuposta, mas não afirmada: "Que o justificante tem de idade quinze anos com pouca diferença e que é solteiro livre e desimpedido para se casar com a contraente que não há pessoa que se oponha".[99] Um outro casal explicita o acordo dos pais de ambos, embora só a moça fosse menor e precisasse de autorização.[100]

Como vimos antes, o consentimento dos pais podia ser suprido por uma licença das autoridades civis e foi o que ocorreu por ocasião do matrimônio de Casimiro dos Santos Pinheiro e Escolástica Maria de Siqueira, moradores em Tamandoá, para o qual não havia outro impedimento "senão o de falta de consentimento dos pais da contraente o que se acha dissolvido pela provisão de Sua Alteza".[101]

Talvez a Igreja não fosse tão exigente em relação à autorização paterna como o era em relação à certidão de batismo e outros papéis. O fato é que, em 1799, Faustino Rodrigues Teixeira, "homem andante", chegou à cidade de São Paulo com Helena de Sousa, declarando estarem já contratados para se casarem em outra freguesia e pedindo, sem a menor inibição: "há causas para logo se receberem pois a suplicante veio fugida da casa de seus pais, que poderão persegui-la, e faltam os pregões da contraente que é do referido bispado do Rio de Janeiro, e não podem vir com facilidade".[102]

Há realmente notícia de casamentos realizados sem o consentimento dos pais, mas neste caso os contraentes parecem ter tido o cuidado de se mudarem para outra capitania, o que não seria difícil no período colonial, época de grande mobilidade geográfica.[103]

Sabemos, contudo, que as autoridades locais colaboravam com os pais no sentido de impedir casamentos indesejáveis. É o que se depreende da carta do governador Lobo de Saldanha ao capitão-mor da vila de Itu, em 1780: "Fez V. Mce. muito bem em

Scanned with CamScanner

prender a José da Silva Guimarães em cuja captura o conservará seguro e lha gravará com ferros, no caso de prosseguir no intento de querer casar com essa moça contra a vontade de seus pais, e embaraça o casamento que com ela pretende fazer Salvador Martins."[104] Nesta questão matrimonial ignoramos se se tratava ou não de uma filha menor, mas este exemplo é suficiente para mostrar como na sociedade colonial, tal como na metrópole, os governantes defendiam a autoridade paterna no processo matrimonial, embora sem chegar ao ponto de pretender anular os matrimônios celebrados sem essa autorização.[105]

4.5 — *O perigo de bigamia*

Desde os primórdios da colonização se colocou com freqüência a questão da bigamia, uma vez que muitos dos homens que vinham para o Brasil eram já casados em Portugal, sem que depois mandassem vir suas mulheres, preferindo viver maritalmente com índias ou mamelucas. Logo em 1553 preocupou-se o padre Manuel da Nóbrega com o problema surgido com João Ramalho, concubinado com uma índia e pai de abundante prole. O jesuíta bem que gostaria de o casar perante a Igreja, mas para isso precisava ter certeza de que a mulher, abandonada em Portugal havia mais de 40 anos, efetivamente já morrera.[106]

O Concílio de Trento relacionava o crime de bigamia com a vida nômade da população masculina e, portanto, acautelava os párocos contra os "vagamundos": "Há muitos que andam vagando sem terem morada certa, e como são de má condição, deixando a primeira mulher, sendo ela viva, pela maior parte recebem muitas, em diversos lugares. Querendo o Santo Concílio acautelar este achaque, avisa paternalmente a todos a quem pertence, que não recebam facilmente semelhante gênero de homens vagamundos, ao matrimônio."[107]

Se, apesar de todas as precauções, o crime de bigamia viesse a ser cometido, a quem competia sua punição? Às justiças civis ou aos tribunais eclesiásticos? Quando, depois de o alvará de 12 de setembro de 1564 ter recomendado a observância das determinações do Concílio de Trento, a provisão de 2 de março de 1568 esclareceu algumas dúvidas quanto à execução dos decretos tridentinos, o crime de bigamia não vinha enumerado entre os crimes *mixti fori*, ou seja, aqueles que podiam ser inquiridos pelas justiças civis ou eclesiásticas.[108] Talvez por essa razão o "Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal", em 1640, estabeleceu, ao definir no tít. III, § XII a jurisdição dos inquisidores, ser privativo daquele tribunal o crime de bigamia.

Scanned with CamScanner

Mas o rei, a 26 de maio de 1689, declarou-o *mixti fori* no seguinte texto: "sendo certo, e não se podendo duvidar, que eles (Inquisidores) são Juízes privativos do crime de heresia, e que por este fundamento podem também castigar os bígamos, como suspeitos na fé, por sentirem mal do sacramento do matrimônio; contudo, este tal conhecimento, ou jurisdição privativa, nesta parte, não poderá tirar nem impedir, que, se os Juízes seculares primeiro conhecerem sobre os fatos dos que contraem matrimônio duas vezes, por serem atos tão escandalosos e prejudiciais à república, pelos enganos, com que se cometem, podem também prender e castigar aos tais delinqüentes, pelo direito de prevenção de ser este crime de sua natureza de foro misto, conforme a melhor opinião, e dos autores de melhor classe, que na matéria escreveram, fundando-se em ser este crime tão grave e escandaloso, que é proibido por Direito Natural, Divino, Canônico e Civil."[109]

As *Ordenações*, no Liv. V, tít. XIX, punham com a pena de morte o crime de bigamia, mas abriam exceções quanto à sua aplicação: "E se o condenado à morte pelo dito malefício for menor de vinte e cinco anos, ou for fidalgo, e a segunda mulher, com que casou, for de baixa condição, ou se o condenado, sendo-lhe fugida a primeira mulher, casou com segunda, sem saber certo, que era a primeira morta, ou em outros casos semelhantes, não se fará execução, sem primeiro no-lo fazer saber." E, embora o crime de bigamia fosse de foro misto, na prática ele continuou a ser julgado principalmente pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

Os inquisidores de Lisboa enviaram, a 5 de novembro de 1799, instruções ao Comissário do Santo Ofício em São Paulo sobre o modo de atuar em tais processos. Diz o documento: "Fazemos saber a Manuel José Vaz, Vigário Geral do Bispado de São Paulo, e Comissário do Santo Ofício que desejando nós benignamente auxiliar por um meio extraordinário a conversão dos réus do crime de bigamia, que ou recorrem a esta Mesa por meio de suas apresentações, ou nela são denunciados pelo referido crime de bigamia, houvemos por bem consultar a Sua Majestade pelo Conselho Geral do Santo Ofício o meio, e modo mais pronto com que se acorresse e evitassem as delongas, que seriam inevitáveis para se legitimarem por forma ordinária as preditas culpas; e a mesma Senhora se dignou aprovar o sobredito método por despacho de vinte e três do mês de outubro de mil e setecentos e noventa e oito, em virtude do que *auctoritate apostolica* mandamos a V.M. que tanto que lhe seja feita qualquer denúncia do crime de bigamia, passe logo a fazê-la judicial com Escrivão, que para isso nomear, a quem na forma do estilo dará o juramento dos Santos Evangelhos para escrever com verdade, e guardar segredo, de que

Scanned with CamScanner

se fará termo por ambos assinado, e que fazendo culpa a terceiro a ratifiquem na forma do estilo do Santo Ofício, depois do que requererá V.M. da parte de Sua Alteza Real, e do Santo Ofício aos competentes párocos, ou a quem as dever passar as certidões de um, e outro matrimônio; e não sendo no lugar de sua residência, ao vigário do em que mora a legítima mulher, ou marido, um sumário da suprevivência destes, e entidade do bígamo, ou bígama, e se no segundo matrimônio houver diligências, as façam igualmente juntar, deixando cautela na mão da pessoa, a quem as pedirem. Quanto aos apresentados, que tomem, ou façam tomar pelos seus delegados na referida forma as apresentações, fazendo-os logo judiciais, obrigando-os nelas a declarar o ânimo, e verdadeira tenção, que os obrigou a passar ao segundo nulo, e irrito matrimônio, e que pratiquem tudo o mais, que acima se recomenda, e reputa necessário nos delatos, e que só tendo pelo referido modo completas as mencionadas diligências, as poderão remeter a esta Mesa, e nunca de outra forma, servindo-lhe de comissões gerais para a sua execução as que lhe houver sido remetidas com o sobredito método, e que se deverão copiar em cada uma das sobreditas diligências, para fundarem a jurisdição, com que procederam."[110]

É interessante notar que os casos de bigamia localizados no Arquivo da Cúria de São Paulo dizem respeito a indivíduos que preferiram correr o risco de passar por solteiros a declararem-se viúvos, dada a grande dificuldade que encontravam em apresentar aos párocos as certidões de óbito dos primeiros cônjuges. Não se trata, pois, de verdadeiros crimes de bigamia, mas sim de simples fraudes destinadas a facilitar a celebração do segundo matrimônio.

Alguns foram descobertos antes da cerimônia. Foi o que ocorreu com Domingos Francisco Guimarães, em 1800, o qual, sendo viúvo de Maria da Graça, da freguesia de Espinho, vila de Guimarães, arcebispado de Braga, em vez de pedir para Portugal a certidão de óbito, apresentou-se como solteiro e, descoberto o embuste, alegou "julgar ignorantemente ser solteiro, e viúvo era a mesma coisa", uma vez que o vínculo do primeiro matrimônio fora desfeito pela morte da mulher.[111]

Outras vezes, contudo, o logro tinha sucesso e o casamento era celebrado; mas em seguida surgia a denúncia, como se pode observar neste requerimento feito ao comissário da inquisição — o qual em 1803 era o tesoureiro-mor da Sé de São Paulo —, o reverendo doutor João Ferreira de Oliveira Bueno: "Diz Maria Custódia, que ela se acha presa na cadeia desta cidade, por mandado de V. Sa., à ordem do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, em conseqüência de uma falsa denúncia que dela deram na errada suposição de ter passado a segundas núpcias com José Correia

Scanned with CamScanner

Pinto, sendo ainda vivo o seu primeiro marido Antônio Rodrigues quando é certo, e se mostra com a precisa evidência, e legalidade à vista dos autênticos instrumentos inclusos que o dito primeiro marido da suplicante era falecido ao tempo em que ela contraiu o segundo consórcio, e que todo o fundamento daquela denúncia consistiu em saberem os denunciantes, que a suplicante fora casada, constar-lhes haver-se ela proclamado por solteira, inferindo daqui que se casara segunda vez, vivo o seu primeiro consorte."[112]

A análise dos "autos de justificação" processados na câmara episcopal de São Paulo, a 7 de dezembro de 1803, revela mais alguns pormenores interessantes, assim como a inquirição das testemunhas. A prisioneira Maria Custódia pediu para justificar os seguintes itens:

"1.º Que a justificante é natural desta cidade filha legítima de Salvador Pires de Lima e de sua mulher Isabel Nunes de Oliveira, e que sendo batizada com o nome de Custódia, mudou o dito nome no crisma, e se ficou chamando Maria Custódia;

2.º Que ela justificante foi casada em face da Igreja com Antônio Rodrigues, o qual voltando da cidade do Rio de Janeiro para esta cidade, faleceu na paragem denominada "Morro dos Frades" subindo para a "Fazenda dos Negros";

3.º Que tanto é verdade haver falecido o dito marido da justificante, que toda a roupa do seu uso lhe foi entregue, depois do seu falecimento, e até a própria cinta em que trazia seis patacas lhe foi tirada por um seu parente, que com ele vinha, e conduziu a dita roupa;

4.º Que depois de ter toda a certeza do seu óbito, e estar por conseqüência dissolvido o matrimônio, que com ele contraiu, passou a segundas núpcias com José Correia Pinto, com quem fazia vida marital antes de ser presa, fazendo-se proclamar por solteira para o dito segundo consórcio, e não por viúva, como devera fazer, e não o fez por mera ignorância, e rusticidade, persuadida de que tanto fazia proclamar-se por um, como por outro modo;

5.º Que tendo-se a justificante casado com o mencionado José Correia Pinto pela maneira declarada no artigo antecedente, foi denunciada de se ter casado segunda vez, vivo o dito seu primeiro marido, por pessoas, que ignoravam o seu falecimento, e por esta causa fora presa à ordem do Santo Ofício na cadeia desta cidade."

Foram inquiridas cinco testemunhas, mas só duas delas tinham presenciado a morte e o sepultamento do primeiro marido, morto em viagem. As demais só sabiam do seu falecimento por "voz pública e constante". Uma das testemunhas revela como foi possível a celebração do casamento: é que, como a acusada tinha mudado de nome (de Custódia para Maria Custódia) e como, por outro

Scanned with CamScanner

lado, ela tinha uma irmã de nome Maria, o cura passou a certidão do batismo dessa irmã Maria, crente ser a outra. Vemos assim que um conjunto de circunstâncias permitiu que o casamento se realizasse sem problemas e que estes só surgiram depois de celebrado o matrimônio, instaurando-se assim um processo por bigamia.

Nos dois casos, quer na tentativa fracassada, quer na tentativa que teve sucesso, os contraentes se declararam solteiros, sendo viúvos, e alegaram para tal fato simplesmente sua "ignorância". Devia, portanto, ser prática comum tentar enganar o pároco sempre que a ausência de papéis tornava difícil e demorada a prova de viuvez.

Resta saber, em relação ao crime de bigamia, de que modo ele era punido na sociedade colonial. As autoridades eclesiásticas pareciam ser a este respeito mais rigorosas do que as civis: um bígamo foi condenado pelo vigário geral a quatro anos de degredo em Angola, mas a Mesa do Desembargo do Paço aceitou seu recurso e comutou-lhe a pena para degredo em Porto Seguro pelo mesmo espaço de tempo.[113]

5 — *Impedimentos e dispensas*

5.1 — *A proibição do incesto*

Condenado simultaneamente pela legislação civil e pela canônica, punido ainda com mais violência nas ordenações do Reino do que nas constituições sinodais, o crime de incesto aparece como a linha divisória entre a barbárie e a civilização. Não escrevia o jurista Pereira e Sousa que "os verdadeiros selvagens das Índias Ocidentais não tinham a menor idéia do que nós chamamos incesto, mas quase todas as nações iluminadas têm tomado grande aversão a estas alianças"?[114]

Se é clara a condenação do incesto, as razões para tal proibição já não são tão explícitas. Nos textos lidos deparamos apenas com a seguinte justificação: "Tem parecido cousa injusta encerrar nos limites da própria casa, ou família um amor, que por alianças contraídas com os estranhos, espalha mais entre os homens a benevolência, e caridade mútuas".[115] O aumento da sociabilidade aparece, assim, como a justificativa para a proibição do incesto na medida em que só o estabelecimento de laços de aliança entre várias famílias evitaria que cada uma permanecesse ensimesmada em seu círculo.

Scanned with CamScanner

Mas essa sociabilidade tão desejada dificilmente surgiria nos imensos sertões do Brasil. Por essa razão, o governador da Capitania de São Paulo apontava, em 1800, a grande freqüência de uniões incestuosas: "Vivem as famílias dispersas pelos matos em pequenos prédios, que ou têm comprado, ou deles se têm assenhoreado, cujos prédios são aqui conhecidos com o nome de sítios. A distância, que ordinariamente separa estes sítios uns dos outros, deixa incomunicáveis as famílias, e põe entre eles uma divisão tal, que muito raras vezes se procuram os que entre si não têm alguma relação de parentesco."[116]

Nesta situação, como aplicar na colônia o rigor das leis vigentes na metrópole? Recordemos aqui as penas estabelecidas no Liv. V, tít. XVII, das *Ordenações:* pena de fogo para os que cometiam incesto com ascendente ou descendente; morte natural, com irmã, nora, sogra, madrasta, ou enteada; degredo de dez anos para a África, com tia, ou prima, ou outras parentes em grau mais remoto; degredo para o Brasil por dez anos, com cunhada em primeiro grau de afinidade (se fosse em segundo grau, degredo de cinco anos para a África, ou de dois anos, se fosse em terceiro ou quarto graus).

Há que notar ainda que as *Ordenações* se preocupavam com as relações incestuosas em qualquer situação, houvesse ou não celebração de casamento. Por isso a palavra empregada é "dormir", justificando-se, assim, a definição apresentada pelo jurista Pereira e Sousa: "Incesto é o crime que se comete pelo ajuntamento ilícito entre pessoas, que são parentes, ou afins dentro dos graus proibidos pelas leis da Igreja. Verifica-se o incesto, tanto mediante o adultério, como o estupro; e assim no matrimônio solene, como no clandestino."[117]

Se analisarmos agora o modo como as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* encaravam o crime de incesto, crime abominável, pois "por ele se tira a confiança, que deve haver entre parentes", observaremos uma notável diminuição no rigor das penas a serem aplicadas àqueles que o cometessem. O incestuoso laico (havia outras penas para os clérigos incestuosos), no caso de incesto com ascendente, ou descendente por linha reta em qualquer grau que fosse, seria preso, pagaria 50 cruzados e seria degredado para as galés por tempo de dez anos ou, caso não pudesse sofrer esta pena vil, seria degredado pelo mesmo tempo para Angola ou S. Tomé.[118]

Quanto ao incesto cometido com colateral no primeiro grau de consangüinidade, seria igualmente punido com a prisão e com o pagamento de 50 cruzados, mas o degredo seria mais curto: cinco anos nas galés ou em Angola e S. Tomé, "conforme a qualidade de sua pessoa". Se se tratasse de colateral no primeiro grau de

Scanned with CamScanner

afinidade, o incestuoso, além da prisão e pagamento daquela quantia, seria simplesmente degredado para fora do arcebispado. O incesto em graus de consangüinidade ou afinidade mais remotos seria punido com penas pecuniárias e degredos variáveis "conforme o escândalo, e circunstâncias do delito".[119]

Não se pense, contudo, que na base da proibição do incesto estava apenas o parentesco de sangue. Este era apenas um dos três tipos de cognação estabelecidos pela Igreja: a natural, a espiritual e a legal. "Natural, se os contraentes são parentes por consangüinidade dentro do quarto grau. Espiritual, que se contrai nos sacramentos do batismo, e da confirmação, entre o que batiza, e o batizado, e seu pai, e mãe; e entre os padrinhos, e o batizado, e seu pai e mãe; e da mesma maneira no sacramento da confirmação. Legal, que provém da perfeita adoção, e se contrai este parentesco entre o perfilhante, e o perfilhado, e os filhos do mesmo, que perfilha, enquanto estão debaixo do mesmo poder, ou dura a perfilhação. E bem assim entre a mulher do adotado, e adotante, e entre a mulher do adotante, e adotado."[120]

As *Constituições* da Bahia não se referem às punições do incesto resultante de cognação ou parentesco legal; quanto àquele que resultava do parentesco espiritual, limitam-se a aconselhar as "que parecerem bastantes para o delito ficar castigado, e os mais acautelados nesta matéria".[121]

5.2 — *Tipologia dos impedimentos eclesiásticos*

Embora a proibição do incesto significasse impedimentos eclesiásticos para a celebração do matrimônio, a Igreja levantava ainda muitos outros obstáculos, divididos em duas grandes classes: os impedimentos impedientes e os impedimentos dirimentes. No primeiro caso, o matrimônio celebrado era válido perante a Igreja, mas os contraentes cometiam pecado mortal; no segundo caso, além do pecado mortal, o matrimônio celebrado era considerado nulo. Ora, este último ponto certamente traria graves inconvenientes na prática, ocasionando uma infinidade de anulações de matrimônio. A isto obviou logo o Concílio de Trento, aconselhando a facilidade nas dispensas *a posteriori:* "Se porém, executadas as solenidades, se conhecer depois que há algum impedimento, neste caso se dispensará com ele mais facilmente, e de graça".[122]

A trama dos impedimentos era de tal forma complexa que a própria Igreja tinha consciência da necessidade de a tornar conhecida, quer por escrito quer oralmente. Lemos nas *Constituições* da Bahia: "Para que nossos súditos tenham bastante notícia tanto dos impedimentos, que impedem o contrair o matrimônio,

Scanned with CamScanner

como dos que não só o impedem, mas o dirimem depois de contraído, e para se evitarem os danos, que podem resultar de sua ignorância, nos pareceu muito importante ao serviço de Deus, e bem das almas de nossos diocesanos, declará-los na presente Constituição."[123] Mas, como o texto escrito não era considerado suficiente para a divulgação dos impedimentos no Brasil, onde a circulação dos impressos era muito restrita e onde a porcentagem de analfabetos era grande, recomendava-se ainda aos párocos sua leitura ao povo, duas vezes por ano, sob pena de uma multa de 1$000 réis para aquele que não a fizesse.

Este cuidado com a divulgação dos impedimentos entre as populações não evitou, contudo, que um paroquiano de Pernambuco, por exemplo, tivesse se casado sem saber que havia impedimento para seu matrimônio. Porque era "rústico", ignorava que a cópula que tivera com a mãe da noiva impedia que ele se casasse com a filha e só passados vários anos de casado (e quando a sogra já tinha morrido) é que, ao ler por acaso "um livro de moral em português", descobriu que seu casamento era considerado nulo perante a Igreja.[124] Este caso mostra que, apesar da preocupação com a divulgação da longa lista dos impedimentos matrimoniais, esta dificilmente era conhecida no Brasil colonial, ou por incúria dos párocos, ou pelo isolamento em que viviam muitos habitantes, refugiados nos seus sítios e afastados das vilas mais povoadas e, portanto, mais informadas.

Os impedimentos dirimentes, ou seja, aqueles que anulavam o casamento, eram os seguintes:

1 — Erro de pessoa: "como se algum dos contraentes quer receber a outro, cuidando que é tal pessoa certa, e foi outra diferente".

2 — Condição: "se algum dos contraentes é cativo, e o outro o não sabe, antes trata de casar com ele, tendo por si, que é livre".

3 — Voto: quando se trata de votos solenes.

4 — Cognação.

5 — Crime, sendo várias as situações possíveis: *a*) "se um dos contraentes maquinou com efeito a morte da mulher, ou marido com quem era verdadeiramente casado, ou a do outro cúmplice com ânimo de contrair matrimônio com ele, tendo cometido adultério sabido, conhecido por ambos; *b*) "ou se ambos os contraentes maquinaram a morte do defunto, ou defunta casada, para casarem ambos, ainda que não tivessem adulterado"; *c*) "ou quando os contraentes sendo um deles casado, cometeram adultério, e se fize-

Scanned with CamScanner

ram externa promessa de casar, se a mulher, ou marido do contraente morresse primeiro"; *d*) "ou se casaram de fato, sendo ela viva".

6 — Disparidade de religião: nenhum infiel pode contrair matrimônio com pessoa fiel.

7 — Força, ou medo: "quando os contraentes, ou algum deles foi constrangido a casar por medo".

8 — Ordem: mesmo que seja apenas de subdiácono.

9 — Ligame: "se algum dos contraentes é casado por palavras de presente com outra mulher, ou marido, ainda que o matrimônio seja somente fato, e não consumado, vivendo o tal marido, ou mulher".

10 — Pública honestidade: "se algum dos contraentes tinha celebrado válidos desposórios de futuro com o irmão, ou irmã, filho, ou filha daquela pessoa, com quem quer casar, ainda que sejam falecidos, ou lhe remitissem a obrigação, não podem casar com seu pai, ou mãe, irmão, ou irmã".

11 — Afinidade: "O marido pelo matrimônio consumado contrai afinidade com todos os consangüíneos de sua mulher até o quarto grau, e assim, morta ela, não pode contrair matrimônio com alguma sua consangüínea dentro nos ditos graus. E da mesma maneira a mulher contrai afinidade com todos os consangüíneos de seu marido até o quarto grau." Há ainda outro tipo de afinidade que, como veremos mais adiante ao abordarmos o problema das dispensas, aparece constantemente na documentação do período colonial: "Também a contrai aquele que teve cópula ilícita perfeita, e natural com alguma mulher, ou mulher com algum varão; e por esta causa não pode contrair matrimônio com parente do outro por consangüinidade dentro do segundo grau."

12 — Impotência: "quando algum dos contraentes, já antes de contrair matrimônio, não era capaz de geração por falta, ou improporção dos instrumentos da cópula, ou a falta provenha da natureza, arte, ou enfermidade, contanto que seja perpétua".

13 — Rapto: distinguem-se dois casos, um quando "alguém furta alguma mulher contra sua vontade", e o outro quando, mesmo que ela consinta, é contra a vontade dos pais ou tutores. "O tal roubador não pode casar com a mulher roubada, enquanto a tem em seu poder."

14 — Ausência do pároco e duas testemunhas: exigência esta que data do Concílio Tridentino.

Scanned with CamScanner

A lista dos impedimentos simplesmente impedientes era mais reduzida: proibição eclesiástica, voto simples de religião ou castidade, esponsais.[125]

5.3 — *A prática das dispensas matrimoniais*

Perante esta complexa rede de interdições tecida pela Igreja, qual foi a reação da sociedade colonial? Qual era na prática a força desses interditos, se a própria Igreja que os criara concedia dispensas para os impedimentos?

A posição do Concílio de Trento em relação à concessão de dispensas parece ter sido muito mais rígida do que aquela que depois se observa no Brasil colonial: "Em contrair matrimônios, ou se não conceda dispensa alguma, ou rara; e esta com causa, e de graça. No segundo grau nunca se dispense, senão com grandes príncipes, e causa pública."[126]

O poder de dispensar dos impedimentos residia no papa, mas este podia delegar, em casos urgentes, ou aos bispos, ou ao comissário geral da bula da cruzada, ou ao núncio apostólico; e, desde o início da colonização no Brasil, os jesuítas lutaram, devido às condições locais, para que lhes fosse atribuído o poder de dispensar, pelo menos em relação a alguns impedimentos, como os de afinidade e consangüinidade. Podemos ler numa carta do padre Manuel da Nóbrega: "Já tenho escrito que nos alcancem do Papa faculdade para nós dispensarmos em todos estes casos, com os homens que andam nestas partes de infiéis. Porque uns dormem com duas irmãs e desejam, depois que têm filhos de uma casar-se com ela e não podem. Outros têm impedimentos de afinidade e consangüinidade e para tudo e para remédio de muitos se deveria isto logo impetrar para o sossego e quitação de muitas consciências."[127]

Se o problema dos impedimentos se colocava com acuidade em relação aos brancos, com muito maior intensidade ainda se fazia sentir em relação às populações indígenas que os jesuítas queriam atrair para o catolicismo.

Escrevendo de São Paulo, a 1.° de setembro de 1554, quando certamente já tinham chegado as notícias de que o papa decidira dispensar por dez anos os índios convertidos nos impedimentos de 3.° e 4.° graus,[128] Anchieta insistia no fato de não ser suficiente essa dispensa generalizada para resolver a questão dos matrimônios indígenas: "parece-me sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira que possam contrair-se matrimônios em todos os graus, exceto de irmãos com irmãs".[129]

Scanned with CamScanner

Em 1556 Nóbrega repetia a sugestão, argumentando com o fato de os índios não conhecerem o "verdadeiro matrimônio", ou seja, o casamento monogâmico e perpétuo, e, portanto, haver sempre impedimentos quando os jesuítas os pretendiam casar segundo os ritos da Igreja. "Este nos é o maior estorvo que temos não os poder pôr em estado de graça, e por isso não lhe ousamos a dar o sacramento do batismo, pois é forçado a ficarem ainda servos do pecado. Será necessário haver de Sua Santidade nisto largueza destes direitos positivos, e, se parecer muito duro ser de todo o positivo, ao menos seja de toda afinidade e seja tio com sobrinha, que é segundo grau de consangüinidade e é cá o seu verdadeiro casamento."[130]

Os jesuítas se sentiam "mui atados" e desejavam "um largo poder" para resolver a questão dos impedimentos, a qual assumia em relação aos índios aspectos diferentes, não só em comparação com os brancos mas também com os infiéis das demais partes. Era a especificidade do casamento entre as populações indígenas que dificultava a aplicação do direito canônico, tal como ele se encontrava então formulado. Urgia adaptá-lo à nova situação e os jesuítas tudo fizeram nesse sentido, ampliando suas reivindicações igualmente para os mestiços, com a alegação de que pouca diferença havia entre estes e os índios "puros". E, quando surgiu o caso de João Ramalho, Nóbrega ampliou ainda mais a sugestão, de maneira a incluir os próprios brancos, pelo menos até que se obtivesse do papa indulto geral.[131]

Mas o que o papa Pio IV atribuiu ao bispo do Brasil, a 28 de janeiro de 1561, foi o poder de conceder dispensas *a posteriori*, ou seja, ele procurou apenas resolver o problema das uniões já consumadas, não havendo qualquer referência ao poder de dispensar antes da consumação do matrimônio: "Poderá dispensar (sem por isso levar algum preço) nos matrimônios contraídos *scienter vel ignoranter* pelos moradores daquelas partes sendo consumados por cópula, ainda que sejam entre pessoas no 4.º grau simples ou 3.º e 4.º mistos, conjuntas ou variamente travadas por consangüinidade e afinidade, ou impedidas por pública honestidade e ainda que antes se houvessem sujado por adultério, não tendo dado nenhum deles causa à morte do consorte defunto. E também poderá dispensar para que de novo se façam e solenizem em face da Igreja; e declarar os filhos dos tais por legítimos e tirar toda a mácula de infâmia encorrida por pessoas eclesiásticas com ocasião das cousas ditas."[132]

A simplificação do processo das dispensas só ocorreu no fim do século XVIII, quando, pela bula *Magnam profecto Curam*, expedida em Roma a 26 de janeiro de 1790, o papa Pio VI concedeu aos bispos do Brasil o poder de dispensar gratuitamente em todos

Scanned with CamScanner

os graus de parentesco (exceto o primeiro de consangüinidade, quer em linha direta, quer em linha transversal, e o primeiro de afinidade em linha direta apenas).[133]

Só que, como denunciava o governador da Capitania de São Paulo, em 1800, o bispo e seu vigário geral, desprezando as palavras do documento papal, "gratis dispensare", tinham transformado esta concessão papal, feita no interesse geral da sociedade para promover os casamentos, numa fonte de lucro. "Este processo judicial de provas de premissas, mandados de penitência, sentença de dispensa, etc. ordinariamente monta a 6$400 réis não falando na penitência, que sendo comprada, paga o miserável impetrante, quanto quer o vigário geral."[134] Como vimos antes, ao referirmos os obstáculos econômicos à celebração do matrimônio, o custo do processo de dispensa acrescentado ao das provisões mantinha no concubinato, esporádico ou contínuo, uma grande parte da população.

Quando analisamos a documentação conservada no Arquivo da Cúria, ou mesmo anexada a processos de inventário, percebemos que a bula de 1790 só veio, na verdade, consagrar uma situação de fato. Os bispos do Brasil já há muito concediam dispensas.

As petições dos contraentes seguem um modelo uniforme, uma vez que a própria Igreja divulgava os motivos que considerava válidos para a concessão de dispensa. Eram mais freqüentes os seguintes, enumerados no século XVIII:

"1 — se uma donzela pobre quer um parente seu receber por mulher, e não a recebendo, ficará ela sem tomar estado;
2 — o conservar em uma família sucessão, ou a muita riqueza, como se a mulher ficou por herdeira e é conveniente para este fim, que case com consangüíneo;
3 — o bem comum da paz entre províncias, ou reinos, ou alguma república, ou família grande;
4 — não achar-se na pátria da mulher outra pessoa igual, senão um parente seu;
5 — o ser benfeitora da Igreja a pessoa, que pede, ou para quem se pede a dispensa;
6 — o dar-se alguma soma de dinheiro;
7 — o revalidar matrimônio contraído invalidamente, por evitar escândalos, ou perigo de incontinência;
8 — o ser pedida a dispensa por grandes príncipes, pelos quais se entendem algumas pessoas notáveis, ou opulentas."[135]

A análise dos processos demonstra que algumas destas razões são freqüentemente invocadas, embora outras alegações surjam também, talvez por serem consideradas bons argumentos na so-

Scanned with CamScanner

ciedade de então. É provável que muitos desses processos se encontrem ainda no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro, pois temos notícia de uns autos enviados em 1710 para aquele bispado, quando a Capitania de São Paulo se encontrava ainda sob aquela jurisdição eclesiástica.[136] A petição foi feita por José de Góis e Morais e Ana Ribeiro de Almeida e dirigida ao vigário da vara de São Paulo para que este, depois de ouvidas as testemunhas, enviasse o processo ao bispo do Rio de Janeiro.

O documento pedia a dispensa no terceiro grau de consangüinidade misto com o segundo, assim explicitado: ele era filho do capitão-mor Pedro Taques de Almeida e ela era neta de Antônio de Almeida Lara, irmão daquele capitão-mor. Tratava-se, portanto, de uma das "principais famílias" e "por se acharem estas em São Paulo tão travadas umas com as outras", Ana Ribeiro de Almeida alegava como justificativa para a dispensa a falta de varão em quem se achassem os requisitos encontrados no parente, além de que, por ser órfã, precisava de amparo para sua orfandade. Vemos, portanto, que a principal razão alegada era a inexistência de pretendente adequado fora do círculo familiar. Mas, como se esta não fosse suficiente, na petição surgia ainda uma outra justificativa, a saber, as doações feitas à Igreja pelos respectivos ascendentes, pois o capitão-mor Guilherme Pompeu de Almeida, o doutor Guilherme Pompeu de Almeida, Ana de Proença, o capitão Pedro Vaz de Barros e o capitão Fernão Pais de Barros "fabricaram à sua custa, cada um uma igreja", todas elas ainda existentes naquela época e servindo mesmo a de São Roque como freguesia. Além disso, um outro ascendente da requerente tinha concorrido gratuitamente com todas as madeiras para a construção da igreja de São Bento na vila de São Paulo. Como recompensa, portanto, destas doações, eles pediam a dispensa, pois dela havia de resultar "não pequeno gosto a ambas as famílias".

Feita a inquirição das testemunhas, que confirmaram as alegações da petição, o vigário da vara perguntou aos jovens se porventura tinham tido alguma "comunhão" entre si (ou seja, traduzindo em termos atuais, se tinham tido relações sexuais), "e se a tiveram se foi por fragilidade humana, ou se por facilitar a dispensa". Esta pergunta nos faz supor que as relações entre os esposos constituíam uma forma de pressão sobre as autoridades eclesiásticas na questão da dispensa.[137] De qualquer modo, neste caso os noivos responderam "que nunca se comunicaram nem se viram por razão da distância dos lugares em que viviam".

Em 1710, data desta petição, a Capitania de São Paulo ainda estava dependente do bispo de Rio de Janeiro e para lá foram mandados os papéis. A resposta foi favorável, acompanhada das "penitências" habituais, tendo sido aceites as razões invocadas:

Scanned with CamScanner

"travamento das famílias", "serviços das igrejas", "dotes e qualidades". Sendo bem dotados ambos e de famílias ilustres, o casamento era permitido com um parente "para amparo da orfandade" da noiva e também para "aumento da casa rica". Vejamos agora as penitências impostas: "mandamos que os ditos oradores jejuem segunda, quarta e sexta-feira de uma semana a pão e água; rezem dez rosários pelas almas do fogo do Purgatório, e o orador mandará dizer por elas quarenta missas; e dará de esmola duzentos e quarenta mil réis que receberá o Doutor Vigário da Vara, e os aplicamos para um ornamento da igreja matriz da vara de São Paulo, para a festa principal do mesmo santo, quando o não tenha; ou para ornamento de três igrejas que no seu distrito estejam faltas de paramentos para seus altares." Como vemos, a concessão de dispensa por impedimento de consangüinidade constituía uma importante fonte de rendimentos para a Igreja, na medida em que as famílias principais que as solicitavam se dispunham a pagar rendosas penitências em esmolas ou paramentos.

Já sabemos que uma das causas consideradas válidas para o pedido de dispensa era a ausência de dote, e essa foi a razão invocada em 1800 por Daniel de Camargo Campos e Isabel de Campos Arruda, entre os quais havia impedimento de consangüinidade em 3.º grau misto ao 4.º, e em 4.º grau: "Que o pai da oradora suposto possui um sítio com uma fábrica de açúcar, e dezenove escravos e duas fazendas de criar gados e éguas, se acha devendo vinte e dois mil cruzados mais ou menos e pagamentos sobre cujos pagamentos rodam pleito, e por cuja causa não pode dotar a oradora com mais avultado dote conforme sua qualidade e por ter mais cinco filhas além desta e ser órfã de mãe de que teve por herança setecentos e cinqüenta mil réis, e o orador possui dois escravos mais uns pequenos bens, que lhe tocaram por falecimento de seu pai." Alegava-se ainda que os pais da moça pertenciam às principais famílias da vila de Itu, com cargos na câmara, "e como tais se trataram sempre com toda a estimação devida e por isso é difícil achar pessoa suficiente e igual a ela, que não seja parente para casar com ela".[138] Neste caso, portanto, o noivo contentava-se com a legítima materna, prescindindo de um dote para a celebração do casamento.

A ausência de dote constituía também a principal razão invocada na petição de Ignacio Leite do Amaral e Gertrudes Maria de Meneses, moradores da vila de Itu, os quais queriam em 1801 ser dispensados do impedimento de consangüinidade no 4.º grau, esclarecendo:

"Que eles oradores são pessoas nobres, e qualificadas por seus pais e avós os quais muitas vezes serviram os cargos mais nobres

Scanned with CamScanner

da República e como tais sempre se trataram com aquela estimação devida à sua nobreza.

Que o orador suposto, que não tem cabedal, contudo tem agilidade para tratar a oradora, conforme a sua qualidade.

Que a mãe da oradora se acha em estado de não poder dotar para casar com pessoa de igual condição e nobreza, senão com o orador, que ajude, e deixando de casar com o orador não achará depois pessoa igual com quem possa casar.

Que a oradora não foi raptada, e se acha em casa de sua mãe."[139]

Este último esclarecimento talvez se deva ao fato de a jovem ser órfã de pai e nesta situação ser comum na Capitania de São Paulo os atos de violência contra as moças. Neste processo de dispensa o noivo presta ainda mais alguns esclarecimentos sobre a situação econômica, quer da noiva, quer dele próprio: "disse que conhece a mãe da oradora, que se acha viúva, e tão pobre, que para poder viver, e tratar-se conforme a sua qualidade, se acostou a seu irmão o Reverendo pároco desta vila, o qual veste, e alimenta toda a sua família"; em relação a si, "disse que tinha um escravo, que ainda não pagou a seu credor, e que nem espera a legítima por falecimento de seus pais, por serem estes sumamente pobres".

Se nas petições feitas por membros de famílias consideradas nobres pelos cargos públicos ocupados a principal razão invocada para a concessão de dispensa de consangüinidade era a ausência de dote, nos pedidos redigidos por jovens oriundos de famílias nitidamente plebéias a alegação de pobreza era a mais freqüentemente apresentada, assim como a necessidade de a moça encontrar proteção ou de o local de moradia ser pouco povoado.

Dois moradores da freguesia de Juqueri justificavam, em 1806: "Que a oradora é órfã de pai, muito pobre, e miserável, se não se casar com o orador será muito dificultoso achar homem de bem com quem casar-se; e ficará exposta às inclemências do mundo".[140] É certo que o noivo também era pobre, mas dizia-se robusto e trabalhador, muito capaz de sustentar sua futura mulher. Tratando-se de órfã de pai, também neste processo se esclarece que a moça não fora raptada e vivia com sua mãe.

Argumentação idêntica apresentava um casal morador em Sorocaba, em 1806, dizendo em sua petição que a moça, embora tivesse pais e estes fossem senhores de um pequeno sítio com fábrica de cana e alguns poucos escravos, pertencia a uma família onde havia seis filhas solteiras para casar e que o noivo, embora fosse homem pobre que vivia do seu ofício de carpinteiro, podia perfeitamente sustentar mulher e filhos.[141]

Um outro tipo de argumento era ainda empregado pelas camadas mais pobres da população: a "angústia" do lugar, ou seja, a

Scanned with CamScanner

pequenez da localidade em que moravam os noivos. Lemos na petição de dois fregueses de Santo Amaro: "Que a oradora é muito pobre, e miserável, e seu pai já é muito velho, destituída de todo o amparo, o lugar da sua freguesia muito angusto de modo que não acha a oradora outro sujeito de igual qualidade, que não seja parente".[142]

O pedido de dispensa, não por consangüinidade mas por afinidade, surge na Capitania de São Paulo sob duas formas: ou por cópula lícita, e neste caso as petições eram geralmente apresentadas por viúvas em difícil situação econômica que pretendiam casar-se com parentes do primeiro marido; ou por cópula ilícita, e estes casos eram muito freqüentes entre as camadas populares.

A viúva Ana Maria Buena alegava, em 1779, ser muito pobre, "pois por falecimento de seu marido unicamente retirou um sítio que valerá ao muito vinte mil réis, e dois escravos de ínfimo valor que valerão sete dobras e duas éguas, ficando-lhe um filho de tenra idade".[143] Como a este cabia, além da terça deixada pelo marido, a metade do valor dos bens recebidos, e nada mais havia do casal, sua situação era muito precária, uma vez que dificilmente poderia tocar no quinhão do órfão.

O impedimento de afinidade por cópula ilícita surgia com muita freqüência na Capitania de São Paulo entre as camadas populares, quer se tratasse de brancos, quer de libertos ou escravos. Os homens em geral tinham relações sexuais com alguma irmã da noiva, ou mesmo com a mãe desta; e, nesses grupos mais desinibidos sexualmente, também era de uso as mulheres copularem com parentes daqueles com quem pretendiam casar-se.

Também nestes processos a razão mais freqüentemente invocada era a pobreza e o desamparo em que se encontrava a mulher, ou mesmo a existência de filhos ilegítimos. Gabriel Luís e Escolástica Maria justificaram, em 1801, o seguinte:

"Que o orador por sua miséria teve cópula ilícita com uma irmã da oradora.

Que o orador infamou a oradora pelo motivo de tratar com ela ilicitamente com quem teve uma filha.

Que o orador não pode tratar da sua filha senão casando com a oradora.

Que na ausência do pai da oradora tivera a mesma filha; vindo aquele de jornada maltratara a oradora sabendo não só disto, como do escândalo que tem havido.

Que os oradores são sumamente pobres; porém o orador é ágil, que bem pode vestir a oradora e sua filha decentemente."[144]

Muitos outros processos de dispensa por afinidade por cópula ilícita poderiam ser citados, mas basta ressaltar aqui o fato de se tratar sempre de contraentes pobres e miseráveis, por vezes com

Scanned with CamScanner

prole ilegítima e que por esta razão pretendiam regularizar sua situação de concubinato. A atitude das autoridades eclesiásticas perante tais petições parece ter sido demasiado compreensiva na opinião das autoridades civis, pois o governador Lobo de Saldanha se escandalizava, em 1799, com a imoralidade reinante na capitania: "acabo de ver nesta cidade licenciado para casar um homem com uma mulher, tendo com a mãe desta tratos ilícitos o dito noivo".[145]

É importante salientar que as penitências impostas aos contraentes que obtinham dispensa de impedimento variavam com as posses dos requerentes e que, portanto, nos processos de consangüinidade iniciados pelas famílias ilustres as alusões ao dote e às posses forneciam uma base real para os cálculos do tribunal eclesiástico. Quando se tratava de contraentes pobres as imposições eram de outro tipo, como podemos ver pelo seguinte exemplo:

"1 — Serão exatamente examinados de Doutrina Cristã, e dos deveres do estado pretendido.
2 — Farão confissão geral, e comungarão.
3 — Antes da comunhão jejuarão três vezes à pureza de Maria Santíssima.
4 — Visitarão os altares de sua igreja matriz desta vila, e em cada um rezarão uma estação.
5 — Varrerão a sua mesma igreja duas vezes em presença de algumas pessoas.
6 — Assistirão a duas missas conventuais com velas de meia libra, acesas nas mãos, que depois serão entregues à fábrica.
7 — Assistirão mais a cinco missas semanárias, e em cada uma rezarão um terço pelas almas do Purgatório, e com certidão de que tudo cumpriram, voltem para se lhes deferir."[146]

Embora nos processos as autoridades eclesiásticas tivessem dados suficientes para proporcionar as penitências às posses de cada um, o fato de encararem as dispensas como uma importante fonte de renda as levava por vezes a exagerar nessa proporção e, em muitos casos, os contraentes reclamavam contra as imposições, como podemos ver num processo de um casal que se via obrigado a pagar velas no valor de 20$000, "quantia essa muito superior a suas forças, porquanto o orador nada totalmente possui, como é claro nos autos, a oradora é família que não possui, menormente sendo seus pais tão pobres que devem mais de 4 mil e tantos cruzados".[147]

Além das penitências impostas serem por vezes inadequadas às posses dos contraentes, também retardavam a celebração do matrimônio e contra isso se queixou, em 1800, um casal de noivos

Scanned with CamScanner

moradores na vila de Castro, os quais recorreram contra a penitência imposta: "Dizem Domingos Gonçalves e Reginalda Ribeira da vila de Castro deste Bispado que para fim de obterem a graça da dispensa do parentesco de 3.º grau misto ao 2.º de consangüinidade lhes impuseram, além de outras penitências, as corporais e públicas de assistirem com velas acesas 3 missas paroquiais; de varrerem 3 vezes a Igreja Matriz; e de a servirem por tempo de 40 dias. Como porém os suplicantes têm suma precisão de concluírem logo o seu casamento e não podem por isso cumprir em espécie a penitência corporal e pública do serviço da Igreja por tempo de 40 dias recorrem..."[148]

6 — *Casamentos de escravos e casamentos mistos*

Sofreria o processo matrimonial em vigor no Brasil colonial alguma alteração quando se colocava a questão do casamento entre escravos ou entre um contraente escravo e outro livre? Para responder cabalmente a esta pergunta, importa em primeiro lugar refutar algumas proposições recentemente publicadas.

Na *História da Igreja no Brasil* lemos que, no período colonial, "o casamento era útil enquanto arrancava o indígena ao seu mundo tradicional e o engajava no mundo colonial", mas era considerado "inútil e até nocivo ao sistema enquanto constituía uma 'ameaça' de alforria e libertação por parte de americanos e africanos já escravizados nos engenhos e fazendas".[149] Será a questão tão simples assim?

Claro que por casamento se entende nesse trecho o matrimônio "em face da Igreja", como determinara o Concílio de Trento, e não o casamento pela lei da natureza, ou seja, o concubinato.[150] Foram, aliás, esses casamentos celebrados segundo o rito tridentino, os analisados quantitativamente pela demografia histórica, tomando-se como documentação básica os registros paroquiais de casamento, embora essa análise não seja completa, uma vez que só foram examinados os matrimônios em que os dois contraentes eram escravos, deixando-se de lado os casamentos mistos do ponto de vista jurídico. O estudo dos processos conservados no Arquivo da Cúria permite, contudo, superar o registro lacônico dos livros paroquiais e ver mais de perto a prática do matrimônio no que se refere à população escrava.

Vejamos, em primeiro lugar, qual era a doutrina oficial da Igreja acerca do casamento de escravos. As *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, impressas em 1720 e observadas em todo o Brasil, assim aludem à questão: "Conforme o direito divino, e

Scanned with CamScanner

humano, os escravos, e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele em tempo e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro por ser cativo, ou por ter outro justo impedimento o não possa seguir, e fazendo o contrário pecam mortalmente, e tomam sobre suas consciências culpas de seus escravos, que por este temor se deixa muitas vezes estar, e permanecer em estado de condenação."[151] É interessante observar que o texto sinodal aborda simultaneamente dois problemas: por um lado, a questão referente à própria celebração do matrimônio, a qual não podia ser impedida pelo senhor, e, por outro lado, a questão de uma vida matrimonial tranqüila e contínua, sem ser perturbada por maus tratos ou pela venda de um dos cônjuges isoladamente. Deste modo, a Igreja defendia o direito do escravo a casar-se e a usufruir uma vida conjugal normal, como se não estivesse em cativeiro, mas, ao mesmo tempo, tinha o cuidado de explicitar que casamento nada tinha que ver com alforria: "E declaramos, que posto que casem, ficam escravos como de antes eram, e obrigados a todo o serviço de seu senhor".[152]

Esta era a doutrina da Igreja, bem clara e explícita no início do século XVIII. Mas, qual a atitude dos senhores de escravos em relação à questão? E qual a atitude dos próprios escravos?

À primeira pergunta responde o jesuíta Jorge Benci de Arimino, numa obra publicada em Roma, em 1705, a *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Embora o Direito Canônico declarasse que "aos servos se não deve impedir o matrimônio", os senhores na prática criavam obstáculos. Claro que não o faziam sem formular alguns argumentos, sendo a principal razão alegada a promiscuidade sexual dos escravos, incapazes de respeitar relações matrimoniais monogâmicas, como se depreende da contra-argumentação de Benci: "Dir-me-eis, que para essa gente bruta não são os matrimônios; pois tanto que casaram, deixam, assim os maridos como as mulheres, de fazer vida entre si, e se entregam a maiores pecados depois de casados. Mas se vos parece bastante esta razão, respondei-me ao que agora vos quero perguntar. Quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra como de fermosura, e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil? Logo diremos que não convém que casem também os brancos e senhores?"[153]

Se, portanto, a concepção cristã do casamento, monogâmica, nem sempre era adotada pelos próprios senhores que se diziam católicos, por que haveriam eles de preocupar-se com a poligamia dos negros? Neste ponto o jesuíta revela-se puramente formalista, como o era, aliás, a atitude da Igreja em geral, lutando

Scanned with CamScanner

pela imposição do sacramento do matrimônio, mesmo que o princípio monogâmico não viesse a ser respeitado na prática matrimonial. Convém não esquecer, ao abordar a questão do casamento dos escravos, que ela se insere numa problemática mais ampla, qual seja, a campanha da Igreja pós-tridentina para trazer à sua esfera e ao seu controle o sacramento do matrimônio. Ela lutava então por acabar com os chamados "casamentos clandestinos", tão comuns na Europa, assim como por evitar a existência de casais concubinados, muito freqüentes na América recém-colonizada.

A insistência, portanto, num casamento "em face da Igreja", observada no texto de Benci, não implica que o jesuíta estivesse apenas defendendo especificamente o casamento dos escravos, mas sim o casamento em geral: "Logo, ainda que haja entre os escravos e pretos, alguns e algumas, que se desmandem depois de casados, nem por isso se segue que não convém casá-los. Casai-os vós, querendo eles; que desta maneira satisfareis à vossa obrigação. E se depois de vinculados com o santo matrimônio, forem viciosos; a eles tocará, e não a vós, dar conta a Deus dos pecados, que cometerem."[154]

Conhecemos a doutrina da Igreja no sentido de propagar o sacramento do matrimônio, conhecemos a posição dos senhores de não incentivarem a propagação desse sacramento entre os seus escravos; mas, na verdade, o que pensavam estes? Que sentido tinha, para os negros ainda enraizados em suas culturas originais, o casamento dos cristãos? Que sentido adquiria, para os crioulos já aculturados, tal cerimônia? Por enquanto, creio, o historiador tem de admitir que tais perguntas permanecem sem resposta.

Concentremo-nos, portanto, de momento, na doutrina da Igreja e no comportamento dos senhores. Já em 1585 uma bula do papa Gregório XIII se preocupara em regularizar a situação daqueles que, antes de serem escravizados, tinham contraído casamento segundo os ritos próprios da sua nação e que, passando à situação de escravos, eram colocados perante o casamento católico. Assim as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* estabeleciam: "que todos os párocos, quando receberem alguns escravos dos novamente convertidos, em que haja suspeita de que estão casados na sua terra (posto que não sacramentalmente) com eles dispensem no dito antigo matrimônio".[155]

Apagado assim da memória do escravo o casamento "segundo a lei da natureza" (na perspectiva da Igreja), estava ele apto para contrair casamento pelo Direito Canônico. Do ponto de vista doutrinal, o que era então exigido da escravaria? "Mandamos aos vigários, coadjutores, capelães, e quaisquer outros sacerdotes de nosso Arcebispado, que antes que recebam os ditos escravos, e escravas, os examinem se sabem a doutrina cristã, ao menos o Padre

Scanned with CamScanner

Nosso, Ave Maria, Creio em Deus Padre, Mandamentos da lei de Deus, e da Santa Madre Igreja, e se entendem a obrigação do Santo Matrimônio, que querem tomar, e se é sua tenção permanecer nele para serviço de Deus, e bem de suas almas."[156] Será que na prática este exame de doutrina, como condição prévia do casamento de escravos, se realizava mesmo? É cabível a dúvida a este respeito.

O que se pode afirmar é que, do ponto de vista burocrático, as exigências da Igreja eram as mesmas que para os casamentos de homens livres. Se a autorização dos senhores não era de modo algum necessária (eles podiam mesmo opor-se e o casamento efetivar-se), a presença de certidões e as chamadas "denunciações" eram exigidas, o que levantava um certo número de problemas.

A primeira dificuldade ocorria em relação à apresentação da certidão de batismo, que funcionava igualmente como certidão de idade. Dada a grande mobilidade geográfica da população escrava, os contraentes residiam por vezes em freguesias distantes daquelas onde tinham sido batizados; mas neste caso deparamos, na documentação compulsada, com uma certa flexibilidade dos párocos locais, que aceitavam celebrar o casamento desde que uma pessoa idônea se responsabilizasse pela posterior apresentação das certidões exigidas. Examinamos, por exemplo, a petição de um desses fiadores: "Diz o Guarda-mor Joaquim Mariano Ribeiro Ribas que na freguesia de Santo Antônio da Lapa se receberam em matrimônio Caetano com Ifigênia, escravos do Capitão Narciso José Pacheco, para cujo fim se obrigou ele suplicante por um termo que assinou neste Juízo a mandar vir de S. Paulo as certidões dos batismos dos sobreditos escravos, e com efeito mandando-as vir ainda não têm chegado pela distância que há da referida cidade a esta vila, pelo que requer o suplicante mais tempo por estar findo o que lhe foi concedido."[157]

Neste caso, apesar da demora, ainda era possível obter as certidões, mas muitas vezes, por incúria dos párocos encarregados dos livros de batismo, tais registros não apareciam e então tornava-se necessário apresentar uma petição de justificação de batismo, a qual podia ser feita pelo próprio escravo(a) ou pelo seu senhor. Contava-se para isso com o depoimento do vigário que tivesse realizado o batismo (se ainda vivesse) ou com o dos padrinhos. Foi o que aconteceu em 1788, quando Antônio de Siqueira Pontes, antes do casamento de dois dos seus escravos, redigiu o seguinte requerimento: "como se não acha o assento do seu batistério, quer o suplicante fazer justificar o seu batistério do dito seu escravo só com o próprio padrinho do mesmo escravo".[158]

Scanned with CamScanner

Mas, quando nem isso era possível, isto é, quando o contraente não podia sequer convocar as testemunhas do seu batismo? Vejamos qual era então a solução. Em 1785, Timóteo Leite, preto forro de nação Mina, que fora escravo de um tal João Leite (notar que, ao ser alforriado, o escravo acrescentara ao seu nome o sobrenome do seu antigo dono), morador na freguesia de Apiaí, preparava-se para casar com Ângela, crioula escrava do capitão-mor Matias Leite Penteado, da mesma freguesia, quando surgiu o obstáculo da apresentação da certidão de batismo: "como o suplicante foi batizado de menor idade, e não se lembra aonde, porque só se lembra que foi nu para a igreja, com uma toalha pela cinta, de que não tem testemunhas, nesta falta quer justificar que na freguesia de Apiaí, onde cresceu até idade de 30 anos pouco mais ou menos, sempre viveu no grêmio da Igreja, porque seu senhor que foi era católico e sempre se confessou e comungou pelos preceitos da Igreja, ouvia missa e fazia todos os mais deveres de católico."[159]

Se os entraves burocráticos não surgiam por ocasião da apresentação da certidão de batismo, apareciam por ocasião das "denunciações", ou seja, dos proclamas, pois estes tinham de ser tornados públicos durante três domingos ou dias santos seguidos, não só na freguesia onde os contraentes iam celebrar seu matrimônio, mas também naquelas onde eles tinham residido depois de chegarem à idade casadoura (14 anos para os homens e 12 para as mulheres). Ora, esta publicação dos proclamas em localidades por vezes distantes complicava extraordinariamente o processo de casamento dos escravos, tal como em relação às camadas mais pobres da população, as quais, apesar das admoestações dos párocos locais, preferiam muitas vezes continuar a viver em concubinato. Em 1799, Isabel Maria Furquim, moradora da vila de Sorocaba, tinha um escravo que vivia "desinvolto com uma forra" e ela queria fazê-los casar com a brevidade necessária para "evitar a ofensa de Deus", mas tal não era fácil, pois a liberta viera da vila da Conceição de Itanhaém. A dona do escravo, que se dizia muito pobre, requeria então que, em vez de se publicarem os proclamas nesta vila distante, lhe fosse permitido o pagamento de uma fiança.[160]

Outras vezes eram os próprios escravos que pediam uma solução para esse tipo de obstáculo. Temos um exemplo de 1799: "Diz Nicolau, de nação Angola, escravo de Belchior da Rocha Penteado da vila de Parnaíba, que tratando seu senhor de o casar com Feliciana sua parceira; veio o Rdo. Dor. Promotor do Juízo nos autos do seu casamento com a dúvida de que devia o suplicante juntar certidão de banhos corridos na freguesia das Congonhas ou de S. Gonçalo, e depois de se saber as partes onde residiu:

Scanned with CamScanner

pelo que lhe é preciso representar que o suplicante inda é boçal, e como tal foi comprado pelo seu senhor haverá um ano pouco mais, ou menos, no arraial de S. Gonçalo onde então estava o mesmo seu senhor, e o suplicante tinha chegado com outros do Rio de Janeiro a vender-se sem ter residência suficiente no dito arraial: e logo que seu senhor o comprou se veio embora para a vila de Parnaíba, onde está o suplicante há perto de um ano."[161]

Quando surgiu, no fim do século XVIII, na Capitania de São Paulo, a polêmica em torno das provisões de casamento, defendidas pelo bispo, que não queria perder os emolumentos delas resultantes, e atacadas violentamente pelo governador e pelo senado da câmara, como vimos atrás, pelo menos em relação aos casamentos de escravos a Igreja paulista abriu mão de tais rendimentos.[162]

Convém, portanto, lembrar que os entraves à celebração do matrimônio não eram específicos dos casamentos entre escravos e que seu peso se fazia tanto mais sentir quanto menores eram as posses dos contraentes ou, no caso da escravatura, de seus senhores.

Os escravos, tal como as pessoas livres, igualmente solicitavam dispensa dos impedimentos canônicos. Foi o que fizeram, em 1810, Pedro, de nação Angola, e Marta, ambos escravos do capitão Antônio da Silva Neves e moradores no distrito da vila de Antonina, bispado de São Paulo, uma vez que tinham impedimento no 2.º grau de afinidade por cópula ilícita (ele tivera relações sexuais com uma tia da noiva).[163]

Quando, em 1728, Baltazar, escravo, pretendeu casar-se com Francisca, forra, por ocasião dos proclamas lhe saíram com o impedimento de que era casado, mas ele provou, por meio de testemunhas, que sua primeira mulher, uma carijó, morrera efetivamente, embora não houvesse registro do seu óbito. Uma das testemunhas inquiridas esclareceu: "sabe que haverá quatro anos pouco mais ou menos que ao justificante lhe faleceu sua mulher, de bexigas, e como esta faleceu no mato e nele se enterrou não tem assento o Reverendo vigário".[164]

A documentação conservada no Arquivo da Cúria de São Paulo permite-nos assim conhecer, por um lado, os entraves burocráticos e os impedimentos surgidos, idênticos quer se trate de contraentes livres ou escravos, e por outro revela-nos alguns dados sobre a população escrava, inexistentes nos lacônicos registros de casamento até agora utilizados nos estudos de demografia histórica. Aliás, cumpre salientar que, mesmo do ponto de vista da análise quantitativa, a questão dos casamentos de escravos precisa ser revista de maneira a incorporar nestes os casamentos mistos do ponto de vista jurídico, os quais ocorreram na Capitania de São Paulo com

Scanned with CamScanner

muita freqüência no momento em que a população branca teve de aceitar a legislação em vigor sobre os índios.

A historiografia brasileira ainda não atentou o suficiente para o seguinte fato: quando os índios passaram da situação de cativeiro para a de administração, os senhores que já então possuíam escravos da Guiné seguiram uma política de, por meio de casamentos mistos — quer do ponto de vista jurídico, quer racial —, prender a população indígena a uma escravaria negra que àquela altura era rara e dispendiosa.

Os próprios jesuítas seguiram essa política, conforme denunciou José Arouche de Toledo Rendon: "Os índios das fazendas jesuíticas tinham uma liberdade imaginária, porque eles eram tratados com a mesma sujeição, o mesmo aperto e a mesma obediência, que o resto dos escravos. Acrescia, além disto, o sistema de os ter sempre separados do comércio dos brancos, para nunca poderem ser desabusados, e de os casarem com pretos e pretas escravas, batizando os filhos como *servos*."[165]

Esta denúncia, feita em fins do século XVIII, é confirmada pela documentação das primeiras décadas do século, não apenas em relação aos jesuítas mas também em relação aos outros brancos. Quando, por volta de 1730, se fez um levantamento da população da cidade de São Paulo e seu termo para fins do donativo real, os habitantes foram distribuídos por quatro classes, a saber: brancos, administrados, servos e escravos.[166] Ora, até hoje nenhum historiador do período colonial pensou em examinar mais de perto esta "servidão", um fenômeno extremamente importante na Capitania de São Paulo no início do século XVIII.

Sem pretender aprofundar a questão, que merece certamente uma pesquisa detalhada, limito-me aqui a mostrar como ocorriam, na prática, esses casamentos mistos entre índios e negros.

Em 1723, um morador da cidade de São Paulo queixava-se de que um negro do gentio da Guiné fizera um requerimento no sentido de ser tornada forra uma carijó de sua administração, "tomando por pretexto, o de dizer quer casar com ela, sendo que a dita carijó a tem o suplicante ajustado a casá-la com outro carijó também de sua administração". O senhor tinha mesmo enviado o casal de índios ao vigário da vara para se casarem num sábado, mas, como faltara um pregão, o casamento fora adiado para segunda-feira, "ao que tendo disto notícia o dito negro, quiçá por induções do mesmo seu senhor lhe tem a dita negra posta de sua mão, e ambos estão escondidos". Perante tal situação, o queixoso abria mão do casamento entre os seus dois administrados e, "por escusar contendas", propunha que o dono do escravo o apresentasse para ser avaliado, aceitando ele comprá-lo pelo preço que fosse estabelecido, "a fim de viver em quietação a dita sua ca-

Scanned with CamScanner

rijó", uma vez que esta não podia ser vendida por ser apenas administrada.[167]

As coisas não se passaram efetivamente do modo como o requerente pretendia, pois o senhor do escravo redigiu por seu turno um requerimento, argumentando que era melhor abandonar a índia a administração em que estava para casar com o escravo na qualidade de livre, do que mudar o negro de senhor para aquietar a administrada: "ainda que esta espécie de benefício pareça pia, mais pia é libertar-se a carijó, o que o suplicante quer também para seu sossego pois daqui lhe resultam dous grandes bens um da liberdade e outro no matrimônio". E não há dúvida de que as autoridades foram sensíveis a esta argumentação, pois sua petição foi despachada com as seguintes palavras: "É tão justo e católico o requerimento do suplicante, que não só deve ser atendido mas obrigado o suplicado para que convenha no ajuste", arbitrando-se um preço para a administração, "visto ser para tão bom fim, como o de ficar na sua liberdade".[168]

Por outras palavras, um dos requerentes perdeu sua administrada e o senhor do negro da Guiné ganhou para sua casa uma índia dita livre, mas na verdade presa ao escravo pelos laços do matrimônio e, portanto, também prestando serviços ao senhor deste.

Um outro caso de desvio de administrada com o pretexto de casamento ocorreu em 1732, quando um morador da freguesia de São João, do termo da cidade de São Paulo, queixou-se de que uma índia "se retirou de sua casa por indústria e persuasão de Baltazar de Lemos de Morais e a casou com um escravo de seu pai". Observe-se que, no exemplo anterior, os dois litigantes eram por assim dizer de estatuto social e econômico equivalente e, por isso, toda a trama fora apresentada como um romance entre a índia e o negro, embora haja alusão à possível interferência do senhor do escravo. Já no segundo caso o queixoso é um homem pobre, a ponto de nem mesmo serem suas as terras em que vivia com a mulher, "razão por que o suplicado com desatenção obrou o que dito tem". Por sua pobreza aceitara um ajuste de sessenta mil réis, mas essa quantia não lhe fora paga na totalidade, motivo pelo qual propunha devolver o dinheiro já recebido, tornando a administrada ao seu poder, "pois pela vizinhança se pode comunicar com o marido".[169] Aqui o senhor do escravo procedeu com muito maior desenvoltura, nem sequer se preocupando com o pagamento da indenização prometida.

Através destes dois exemplos percebemos que as índias administradas não só eram cobiçadas pelos senhores de escravos africanos para esposas destes, como, embora formalmente não pudessem ser vendidas, sempre era estabelecida uma quantia para compensar aquele que perdia seus serviços. De qualquer modo,

Scanned with CamScanner

o casamento aparece como o meio de anexar mão-de-obra de uma maneira relativamente barata. Enquanto no primeiro exemplo o negro da Guiné fora avaliado pelo seu senhor em trezentos mil réis, no segundo a administração da índia não valia mais de sessenta.

Além desses casamentos mistos entre a população negra escrava e a população índia administrada, há ainda que levar em conta, quando se fala da questão do casamento de escravos, que na Capitania de São Paulo se realizavam ainda outros tipos de casamentos mistos; por exemplo, entre escravo e forro (fosse este negro ou pardo) e mesmo entre escravo e livre branco.

Entre os pedidos de dispensa de impedimentos encontram-se provas de que esses casamentos entre branco(a) com escrava(o) se realizavam, embora raras vezes. Essas uniões ocorriam sobretudo entre as camadas mais pobres da população branca, como podemos perceber pelo seguinte exemplo. Dois naturais da vila de Iguape, ele escravo e ela mulher branca "inda que plebéia", que, sendo pobre e órfã de pai, fora "desonestada" pelo escravo, vivendo com ele "em ocasião de pecado" e tendo dele quatro filhos, requeriam dispensa pois ele tivera cópula ilícita com a irmã dela. A argumentação utilizada na petição foi a seguinte: que a mãe e os irmãos da moça, "assim que pressentiram o seu desmando, correram com ela e a lançaram fora de casa"; que ela fez um rancho onde vivia com os filhos em grande pobreza, mantendo-se apenas com seu trabalho e a pequena ajuda que o escravo lhe podia dar; além disso, a moça não conseguia achar "pessoa igual" que com ela quisesse casar e, portanto, o "escândalo" só podia ter fim com a autorização para se casarem.[170]

Mesmo levando em conta, na análise quantitativa dos casamentos de escravos, tanto aqueles matrimônios em que os dois contraentes eram escravos como também todo tipo de casamento misto, racial e juridicamente falando, há que acentuar o fato de que, do ponto de vista do Estado, era preciso incentivar os casamentos de escravos, do mesmo modo que os demais casamentos. Em 1817, o rei escreveu ao governador de São Paulo uma carta destinada a promover essas uniões matrimoniais: "Que sendo-me presente os males físicos, e morais, que aos povos resultam de se conservarem os escravos na vida libertina, que quase todos têm, em conseqüência do estado celibatário, em que vivem: conformando-me com o parecer da Mesa do Desembargo do Paço, em que foi ouvido o Desembargador Procurador da Minha Real Coroa e Fazenda por minha imediata resolução de dezoito do mês próximo passado: sou servido ordenar-vos, que promovais eficazmente os casamentos dos escravos dessa Capitania."[171]

Scanned with CamScanner

No estado em que atualmente se encontram as pesquisas sobre este assunto, constata-se que eram em número reduzido os casamentos de escravos (esse número aumentaria consideravelmente se fossem computados os casamentos mistos), mas também era alta a taxa de celibato entre a população livre. O problema era o mesmo nas camadas populares e em relação à escravatura: o complicado processo matrimonial e as despesas exigidas contribuíam para a manutenção do concubinato. Por outro lado, de modo algum o casamento dos escravos foi considerado nocivo ao sistema colonial por constituir uma ameaça de alforria e libertação, como pretendem os autores da *História da Igreja no Brasil*. O Direito Canônico estabeleceu muito claramente que os escravos casados permaneciam escravos e nos casamentos mistos a alforria era possível apenas se o senhor estivesse de acordo e fosse pago o preço por ele estipulado. Mesmo quando as autoridades intervinham em favor do escravo, o que era raro, só o faziam enquanto mediadoras e, portanto, a concessão da alforria dependia em última instância do senhor, fosse casado ou não o escravo.[172] A única situação em que o casamento significava efetivamente libertação era quando o senhor decidia casar-se com uma escrava sua e, quando tal ocorria, imediatamente os parentes procuravam impedir tal enlace, como aconteceu em 1781 na vila de S. João de Atibaia.[173]

Se o casamento dos escravos não significava de modo algum sua alforria, pode-se talvez pensar que os senhores não incentivavam os matrimônios entre dois escravos para ficarem mais à vontade no caso de quererem vender algum dos cônjuges ou separar os casais de acordo com suas conveniências. Isto seria verdade se os senhores obedecessem às normas ditadas pela Igreja, o que não acontecia neste caso específico. Como a norma era constantemente violada, não se pode cogitar nela como obstáculo às uniões matrimoniais entre escravos.

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — *Estudos sobre o casamento civil*, p. 178.
2 — Liv. 1, tít. 62, § 262.
3 — *Ibid.*, § 264.
4 — *Ibid.*, § 265.
5 — Arquivo da Cúria, 15-1-13.
6 — Arquivo da Cúria, *ibid.*
7 — Arquivo da Cúria, 15-14-229.
8 — *Op. cit.*, p. 3.
9 — *Ibid.*, p. 4.
10 — *Ibid.*, p. 230-231.
11 — *Ibid.*, p. 224-225.
12 — *In* Cândido Mendes de Almeida, *Código Filipino*, p. 1029-1031.
13 — É certo que a lei de 1784 previa o fato de que na localidade dos contraentes não houvesse tabelião, ou de que só houvesse algum distante mais de duas léguas. Neste caso podia-se aceitar um escrito particular, mas este tinha de transformar-se em escritura pública no prazo de um mês.
14 — J.H. Correia Teles, *Manual do tabelião*, p. 81.
15 — *Ibid.*, p. 82.
16 — Liv. 1, tít. 63, § 263.
17 — *Op. cit.*, p. 82, nota 2.
18 — "É costume entre fidalgos ou pessoas nobres dar o noivo à noiva, ou no ato do ajuste dos esponsais, ou na fatura da escritura, jóias ou ornamentos de senhoras. Estas dádivas entre os fidalgos principais não podem exceder de oito mil cruzados de valor, ficando porém a arbítrio dos noivos e de seus pais escolher a qualidade e o número das referidas jóias e ornatos (Decr. 17 de julho, 1778). Se o matrimônio não se efetua tem a noiva obrigação de restituir as jóias dadas." (J.H. Correia Teles, *Manual do tabelião*, p. 82-3)
19 — *Ibid.*, p. 83.
20 — Arquivo da Cúria, 15-1-4.
21 — Arquivo da Cúria, 15-1-17.
22 — Arquivo da Cúria, 15-2-22.
23 — Arquivo da Cúria, 15-2-31.
24 — Arquivo da Cúria, 15-14-229.
25 — Arquivo da Cúria, 15-3-48.
26 — Arquivo da Cúria, 15-1-13.
27 — Arquivo da Cúria, 15-2-25.
28 — Arquivo da Cúria, 15-2-27.
29 — D.I., vol. 87, p. 145.
30 — I.T., vol. 44, p. 143.
31 — *Ibid.*, p. 145.
32 — J.H. Correia Teles, *Manual do tabelião*, p. 83-84.
33 — *Ibid.*, p. 87.
34 — *Ibid.*, p. 92.
35 — Liv. IV, tít. XLVI.
36 — *A família na sociedade paulista do séc. XIX (1800-1860)*, p. 246.
37 — *Privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem*, p. 250-251.
38 — *Ibid.*, p. 251-252.

Scanned with CamScanner

39 — J.H. Correia Teles, *Manual do tabelião*, p. 94.
40 — I.T., vol. 27, p. 73.
41 — I.T., vol. 27, p. 168.
42 — I.T., vol. 24, p. 18-19.
43 — I.T., vol. 43, p. 203.
44 — Arquivo do Estado, Ordem 457, Lata 3, livro 9, fol. 11v e segs..
45 — I.T., vol. 24, p. 121.
46 — I.T., vol. 42, p. 61.
47 — I.T., vol. 43, p. 202.
48 — *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo*, p. 70-71.
49 — D.I., vol. 18, p. 271.
50 — Comparar com Russell-Hood, *Fidalgos and Philantropists*, p. 176.
51 — *Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento*, p. 174-175.
52 — Arquivo Nacional, Mesa do Desembargo do Paço, caixa 124, pacote 1, documento 2.
53 — Nas listas de habitantes de Apiaí, esta D. Ana de Oliveira Rosa aparece mencionada como chefe de fogo, viúva, branca, com 50 anos em 1803 e um filho de 20 anos, mas o nome do defunto marido ali anotado é o do capitão-mor Matias Leite Penteado. Engano do recenseador, ou ela, depois de ser casada com um capitão-mor, casou-se com outro? De qualquer modo, tratava-se de uma mulher abastada, com 105 escravos e 7 agregados, vivendo de minerar e de engenho (Arquivo do Estado, Ordem 1, Lata 1).
54 — I.T., vol. 21, p. 509.
55 — I.T., vol. 23, p. 150.
56 — I.T., vol. 43, p. 202.
57 — I.T., vol. 27, p. 73.
58 — Ver meu artigo, em *Ciência e Cultura*, "Sistema de casamento no Brasil colonial", vol. 28 (11), p. 1.255-1.258.
59 — I.T., vol. 20, p. 404-405. O rol referido no testamento não foi anexado.
60 — I.T., vol. 19, p. 449 e 462.
61 — *Privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem*, p. 248-249.
62 — I.T., vol. 11, p. 51.
63 — I.T., vol. 18, p. 73.
64 — I.T., vol. 21, p. 247.
65 — I.T., vol. 21, p. 8.
66 — I.T., vol. 35, p. 50-51.
67 — I.T., vol. 1, p. 411-412.
68 — *Ibid.*, p. 422.
69 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 94.
70 — Liv. IV, tít. XLVI, § 2.
71 — Liv. V, tít. XXVI, § 1.
72 — I.T., vol. 5, p. 55.
73 — Frei Francisco Larraga, *Prontuário da teologia moral*, p. 89.
74 — "Ainda que não há dúvida que os matrimônios clandestinos, feitos com livre consentimento dos contraentes, são bons, e verdadeiros matrimônios, enquanto a Igreja os não anulou (...), contudo a Santa Igreja de Deus por causas justíssimas sempre os detestou e proibiu." (*O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento*, p. 231-3)
75 — *Ibid.*, p. 235-237.
76 — José Justino de Andrade e Silva, *Coleção cronológica da legislação portuguesa (1648-1656)*, p. 88-89.
77 — *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, Liv. 1, tít. 62, § 259.

Scanned with CamScanner

78 — A. Lottin e outros, *La désunion du couple sous l'Ancien Régime*, p. 80 e segs..
79 — *Op. cit.*, p. 255.
80 — Cândido Mendes de Almeida, *Código Filipino*, nota 1, p. 833: "Convém não confundir o casamento *clandestino* com o de *consciência*, em que há supressão de banhos, mas não dispensam as outras formalidades do Concílio: são somente em casos muito especiais permitidos."
81 — Como trabalho de pós-graduação em História Social, Maria Luíza Barretto não só traduziu esta bula como analisou um livro de registro de *Casamentos ocultos e batismos de casamentos ocultos, 1808-1869*, que se encontra no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro. No termo de abertura desse livro lê-se: "Autorizamos ao Rvdo. Diácono José Luís de Freitas para numerar e rubricar este livro que há-de servir para os assentos dos matrimônios ocultos, que se houverem de fazer na Capela de nossa residência e dos batismos dos filhos dos ditos matrimônios; tudo na forma da Bula *Satis vobis* do Santo Padre Benedito XIV. E determinamos que só o Rvdo. Escrivão de nossa Câmara possa legitimamente lavrar os seguintes assentos. Residência episcopal do Rio de Janeiro. Em 25 de janeiro de 1812." Para o período colonial, Maria Luiza Barretto contou apenas 15 registros de casamentos ocultos.
82 — Liv. 1, tít. 54, § 267.
83 — *Ibid.*, § 268.
84 — *Ibid.*, § 269.
85 — Arquivo da Cúria, 6-64-2294.
86 — *Ibid.*, 6-20-1844.
87 — São tantos os casos que me limito a remeter para alguns processos do Arquivo da Cúria: 5-60-1358; 5-70-1458; 6-6-1704; 6-64-2293; 6-78-2427.
88 — Arquivo da Cúria, 5-37-1064.
89 — *Ibid.*, 7-67-3243.
90 — *Ibid.*, 6-12-1764, 6-19-1893.
91 — Podia simplificar um pouco o processo matrimonial a existência de um vigário da vara na vila onde o casamento se efetuava, mas, durante o período colonial, na Capitania de São Paulo isso só ocorria em vilas importantes como Itu, por exemplo. Por essa razão, reclamaram os moradores da Vila de Sorocaba, em 1800, contra o bispo, visto este lhes ter negado tal vigário, mesmo depois de lhe terem representado o grande incômodo que tinham "em irem à de Itu distante seis léguas procurar suas provisões de casamento" (D.I., vol. 89, p. 225-226).
92 — *Op. cit.*, p. 200.
93 — Liv. V, tít. XXII.
94 — *Op. cit.*, p. V do Proemio.
95 — *Ibid.*, p. VII.
96 — *Ibid.*, p. XVI.
97 — *Ibid.*, p. 147-8.
98 — Arquivo da Cúria, 7-4-2549.
99 — Arquivo da Cúria, 8-83-4532.
100 — Arquivo da Cúria, 7-67-3243.
101 — Arquivo da Cúria, 7-30-2813.
102 — Arquivo da Cúria, 6-66-2318.
103 — Na documentação da Mesa do Desembargo do Paço não se encontrou, em relação a São Paulo, nenhuma petição como a que apresentou uma moradora do distrito de São João de Itaboraí em 1813

Scanned with CamScanner

e que revela bem como no Brasil colonial o pai era cioso da sua autoridade no que se refere ao casamento: "É a suplicante filha legítima do Sargento-mor Luís Rodrigues Ferreira, e acontecendo casar-se com Antônio Gomes da Costa sem o consentimento do sobredito seu pai, passou este a criminar ao dito seu marido, propondo-lhe um processo criminal há 24 anos que deu motivo a se ausentar a suplicante desta cidade com o dito seu marido." (Caixa 224, pacote 2, documento 67) Casos como este podiam perfeitamente ter acontecido também na Capitania de São Paulo.

104 — D.I., vol. 82, p. 100.

105 — Escrevia Bartolomeu Rebelo no século XVIII: "Eu não digo, que o consentimento dos pais seja de tal modo necessário, que não valha o matrimônio completo sem ele, ou que possa esta falta irritá-lo, ou dissolvê-lo depois de celebrado. Já disse que o casamento depois de celebrado era indissolúvel." (*Discurso sobre a inutilidade dos esponsais*, p. 5)

106 — Carta escrita do sertão de São Vicente, último de agosto de 1553: "Quando vino de la tierra, que avrá 40 años y más, dexó su muger allá viva y nunca más supo della, mas que le parece que deve ser muerta, pues ha tantos años. Desea mucho casarse com la madre destos sus hijos. Ya allá se escrevió y nunqua vino respuesta deste su negocio, y portanto es necessario que V.R. luego embie a Bouzela, tierra del Padre Maestre Simón, y de la parte de N. Señor lo requiero, porque si este hombre estuviere en estado de gracia hará N.S. por él mucho en esta tierra, pues estando en el pecado mortal, por su causa la sustentó hasta hahora. Y pues esto es cosa de tanta importancia, mande V.R. luego saber la cierta información de todo lo que tengo dicho." (*Cartas dos primeiros jesuítas*, vol. I, p. 524-525)

107 — Sessão XXIV, cap. VII.

108 — Cândido Mendes de Almeida, *Código Filipino*, p. 505: "E para que cessem as dúvidas, que pode haver sobre quais são os casos e delitos *mixti fori*, em que os prelados e seus oficiais podem conhecer contra leigos, não sendo preventa a jurisdição pelas justiças d'el-rei nosso senhor nos ditos casos, achou-se que os ditos casos *mixti fori* são os seguintes: contra públicos adúlteros, barregueiros, concubinários, alcoviteiros, e os que consentem as mulheres fazerem mal de si em suas casas, incestuosos, feiticeiros, benzedeiros, sacrílegos, blasfemos, perjuros, onzeneiros, simoníacos."

109 — José Justino de Andrade e Silva, *Coleção cronológica da legislação portuguesa (1683-1700)*, p. 191.

110 — Biblioteca Nacional do Rio, Manuscritos, II — 35, 26, 48.

111 — Arquivo da Cúria, 6-78-2425. É provável que este indivíduo tenha agido de boa fé, pois encontramos num testamento de 1626 o emprego da palavra "solteira" como sinônimo de "viúva": "Declaro e quero que levando-me Deus para si seja minha mulher tutora e curadora de meu filho Antônio *enquanto for solteira* e casando-se se dará tutor e curador a meu filho um parente mais chegado." (I.T., vol. 13, p. 127, grifo meu)

112 — Biblioteca Nacional do Rio, Manuscritos, II — 35, 23, 21.

113 — Arquivo Nacional, Caixa 224, pacote 1, documento 9.

114 — *Classes dos crimes*, p. 219.

115 — *Ibid.*

116 — Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça, "Memória econômico-política", *Anais do Museu Paulista*, vol. XV, p. 98.

117 — *Classes dos crimes*, p. 218.

Scanned with CamScanner

118 — Liv. 5, tít. 20, § 971.
119 — *Ibid.*, § 972.
120 — Liv. 1, tít. 67, § 285.
121 — Liv. 5, tít. 20, § 973.
122 — Sessão XXIV, Cap. V.
123 — Liv. 1, tít. 67, § 284.
124 — *Respostas dadas por D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho*, p. 11-12.
125 — *Constituições*, Liv. 1, tít. 72.
126 — Sessão XXIV, cap. V.
127 — *Novas cartas jesuíticas*, p. 35.
128 — A decisão papal em relação aos indígenas fora transmitida de Roma para Lisboa a 24 de fevereiro de 1554, numa carta onde se lê: "También hemos havido que por diez años puedan contraher los que se convierten, o nuevamente convertidos, in 3 ó 4 gradu *consanguinitatis et affinitatis*; porque a los principios no les parezca duro el abstenerse en los dichos grados prohibitos." (*Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. II, p. 27)
129 — *Ibid.*, vol. II, p. 114.
130 — *Cartas do Brasil*, p. 148.
131 — "En esta tierra ay muchos hombres los quales están amancebados y desean casarse con ellas, y será grande servicio de N. Señor. Ya tengo escrito que nos ayan del Papa poder para dispensar nosotros en todos estos casos con los hombres que en estas partes de infieles andan, porque unos duermen con dos hermanas y desean después que tienen hijos de una casar con ella y no pueden, otros tienen otros impidimientos de affinidad y consanguinidad y para todo, y por remedio de muchos, se devría esto luego de impetrar, para sosiego y quietación de muchas consciencias. Y lo que tenemos para los gentiles se devría también tener y aver para los chrystianos destas partes, y a lo menos hasta que del Papa se haya general indulto." (*Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I, p. 525)
132 — *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. III, p. 319.
133 — Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça, *op. cit.*, p. 98-99.
134 — *Ibid.*
135 — Frei Francisco Larraga, *Prontuário da teologia moral*, p. 101.
136 — I.T., vol. 27, p. 161-179.
137 — Não há dúvida de que servia como argumento a favor da concessão de dispensa por consangüinidade o fato de a moça ter perdido a virgindade com o pretendente e, portanto, ter ficado desonrada para casar-se com outro. Foi o que alegou Genoveva Maria de Jesus em 1787: "Mostra-se que a oradora teve já comércio ilícito com o orador e que desta comunicação proscrita pela decência, e honestidade, resultou o ficar mal avaliada pelo que não achará outro, que com ela se queira casar: mostra-se que suposto a oradora ainda tenha vivos seus progenitores, de nada lhe serve seu pai, porque há muito se acha no arcebispado da Bahia, que como é bem sabido, dista notavelmente da residência da oradora." (Arquivo da Cúria, 6-12-1765)
138 — Arquivo da Cúria, 6-12-1765.
139 — Arquivo da Cúria, 7-6-2570.
140 — Arquivo da Cúria, 7-67-3242.
141 — Arquivo da Cúria, 7-67-3242.
142 — Arquivo da Cúria, 7-19-2693.
143 — Arquivo da Cúria, 5-60-1358.
144 — Arquivo da Cúria, 7-6-2566.

Scanned with CamScanner

145 — D.I., vol. 81, p. 165.
146 — Arquivo da Cúria, 7-6-2566.
147 — Arquivo da Cúria, 7-67-3244.
148 — Arquivo da Cúria, 6-78-2426.
149 — Vol. 2, p. 313.
150 — Ver Richard Graham, *Escravidão, reforma e imperialismo*, que inclui o artigo sobre "A 'família' escrava no Brasil colonial", primeiramente publicado no *Journal of Social History*.
151 — Liv. 1, tít. 61, § 303.
152 — Já os jesuítas, em meados do século XVI, acentuavam este ponto. Escrevia o padre Antônio Pires: "Trabajamos por poner un custumbre en esta tierra de casar los esclavos con las esclavas en la haz de la Santa Iglesia. Hanse casado muchos y casarse yan muchos más, sí acabassen de crer sus señores, que no quedan horros." (*Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I, p. 259) E também o padre Manuel da Nóbrega se expressava no mesmo sentido: "Devia el-rei de mandar desenganar aos senhores, que não ficam forros, porque isto arreceiam; que de outra maneira todos os casariam." (*Ibid.*, p. 287) Numa carta a D. João III, Nóbrega chegou mesmo a sugerir uma medida concreta: "Nestas partes há muitos escravos e todos vivem em pecado com outras escravas. Alguns dos tais fazemos casar, outros arreceiam ficarem seus escravos forros e não ousam casá-los. Seria serviço de Nosso Senhor mandar V.A. uma provisão em que declare não ficarem forros casando." (*Ibid.*, p. 293)
153 — *Op. cit.*, p. 103.
154 — *Ibid.*
155 — Liv. 1, tít. 71, § 304.
156 — *Ibid.*
157 — Arquivo da Cúria, 7-19-2691.
158 — Arquivo da Cúria, 6-19-1843.
159 — Arquivo da Cúria, 5-88-1064.
160 — Arquivo da Cúria, 6-66-2318.
161 — Arquivo da Cúria, 5-60-1358.
162 — *Registro Geral da Câmara Municipal de S. Paulo (1796-1803)*, vol. XII, p. 424-429. A 26 de outubro de 1799 a Câmara de São Paulo dirigiu à rainha uma carta "implorando a mercê de aliviar aos povos deste bispado no vexame que lhes faz o reverendíssimo bispo, obrigando novissimamente a que tirem provisões de casamentos os escravos, e os nascidos neste país, contra o antigo costume, e contra uma sentença do juízo e coroa que decidiu esta matéria e passou em caso julgado". Explicam ainda os camaristas que este abuso principiara no tempo do bispo anterior, D. Frei Manuel da Ressurreição, e que, perante o acórdão de 28 de março de 1791, que suprimira tais provisões, a Igreja só o cumprira "na parte dos escravos, impugnando o acórdão na parte dos naturais livres".
163 — Arquivo da Cúria, 8-39-3926.
164 — Arquivo da Cúria, 4-3-14.
165 — *Obras*, p. 40 ("Memória sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798").
166 — Arquivo Municipal de São Paulo, A — 5-10 a, Donativo Real, 1720 ou 1729 a 1730.
167 — *Boletim* do Arquivo do Estado de São Paulo, n.º 5, p. 16-17.
168 — *Ibid.*, p. 120.
169 — *Ibid.*, p. 92-93.
170 — Arquivo da Cúria, 7-6-2567.
171 — D.I., vol. 60, p. 184-185.

Scanned with CamScanner

172 — Era sempre possível ao marido, ou à mulher livre, tentar comprar a alforria do consorte, às vezes com o apoio das autoridades, como ocorreu em 1798, durante o governo de Melo Castro e Mendonça. Este recebera um requerimento neste sentido de Valentim, preto forro da vila de Paranaguá, e logo foi mandado um ofício ao sargento-mor daquela vila para que conseguisse "por meios amigáveis e sem violência a alforria da mulher do suplicante". Mas, apesar da interferência do governador, a senhora da escrava relutava em conceder a alforria pedida, o que levou o governador a escrever o seguinte ofício ao ouvidor de Paranaguá: "A justiça e humanidade me fizeram interessar nesta alforria, tanto porque a escrava se achava judicialmente avaliada, como porque o marido se oferecia a depositar em juízo a importância da sua avaliação. Que dolo ou falta de lisura podia haver num requerimento desta natureza para a senhora ouvida? Que pode ela argüir contra o miserável preto, que antes não manifeste um certo rancor e oposição da sua parte à liberdade que tão justamente solicita? Encarrego portanto a V.M. queira tomar a si a conclusão desta dependência, fazendo entrar nesses corações ímpios, sentimentos de compaixão e ternura por uma classe de indivíduos que Deus não deve fazer desgraçados, visto que em tudo o mais nos são semelhantes." (D.I., vol. 87, p. 125-126)

173 — Arquivo da Cúria, 5-7-1458. Ao que parece, os jesuítas chegaram a defender que a escrava que se casasse com seu senhor não devia ganhar a liberdade. Pelo menos é o que se depreende do seguinte trecho de uma carta do padre Manuel da Nóbrega em 1551: "Os que estão amancebados com suas mesmas escravas, fazemos que casem com elas e, por ser costume novo a seus senhores, hão medo que casando lhes fiquem forras, e não lho podemos tirar da cabeça." (*Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I, p. 287)

Scanned with CamScanner

VII

A VIDA CONJUGAL

"A mulher conforme a direito há-de obedecer a seu marido, e ter cuidado do que é necessário nas cousas da casa, e que são para bom tratamento do marido, conforme a qualidade de sua pessoa."

Rui Gonçalves, *Privilégios e prerrogativas*, 1557.

"O homem na praça e a mulher em casa."

Antônio Delicado, *Adágios portugueses*, 1651.

Scanned with CamScanner

A sabedoria popular não deixou de exprimir, através de adágios e provérbios, as normas desejáveis para uma boa vida conjugal. A primeira e, talvez, a mais fundamental, dizia respeito à supremacia do homem em relação à mulher. Sob forma de queixume no século XVI ("Mal vai a casa donde a roca manda à espada" ou "Triste da casa onde a galinha canta e o galo cala"), ou de maneira mais imperativa nos séculos seguintes ("Onde há galo não canta a galinha"), os adágios defendiam a autoridade do marido dentro do lar, embora essa autoridade pudesse ser solapada numa situação especial: "Em casa de mulher rica, ela manda, e ela grita."

A mulher só se libertava da autoridade do marido em duas circunstâncias: ou por sua ausência ("Folgar galinhas, que o galo é em vindimas"), ou por sua morte ("Folgar galinhas, que morto é o galo").

Por seu lado, a Igreja, através de obras como catecismos, diretórios de confessores, prontuários morais, etc., regulamentou cuidadosamente a vida conjugal. A mulher devia ao marido "amor, obediência, fidelidade, paciência e assistência" e a quarta virtude feminina encontrava sua justificação numa metáfora corporal: "O marido é a cabeça da mulher, e os membros devem acomodar-se com o mal da cabeça, se o há." Não competia à mulher tentar corrigir os defeitos do marido, "porque os membros são obrigados a acudir ao mal da cabeça". Quanto à última virtude exigida, ela implicava a ajuda em todos os trabalhos e enfermidades. Quando se trata das obrigações do marido, vemos surgir um novo dever: o sustento, que substitui a obediência. Por outro lado, o amor que o marido dedica à mulher é distinto, aos olhos da Igreja, daquele que ela lhe tributa: "a mulher deve amar seu marido com respeito, e o marido deve amá-la com ternura". Por quê? "Porque o seu sexo o pede." Donde se conclui que havia duas formas distintas de amor conjugal, a respeitosa (da fêmea em relação ao macho) e a terna, resultante da fragilidade do sexo feminino. A Igreja, contudo, procurava ser justa, sublinhando a reciprocidade dos deveres conjugais, principalmente em relação à fidelidade: "tão grande pecado é faltar o marido ao que prometeu a sua mulher, como faltar ela ao que prometeu a seu marido".[1]

Se a mulher não devia tentar corrigir o marido, será que este o podia fazer? Como veremos mais adiante, ao tratarmos da separação dos casais, havia um certo tipo de correção física aceita pela própria sociedade, desde que não descambasse em sevícias. A fronteira entre a correção e os maus tratos não era, contudo, muito definida. De qualquer modo, a Igreja afirmava que pecava o casado "tratando a consorte mal de obras, palavras, etc., ferindo, contendendo, e vivendo com zelos" e, portanto, a violên-

Scanned with CamScanner

cia contra a mulher, embora fosse tolerada pelas normas sociais, era explicitamente condenada nos textos religiosos destinados aos confessores. Condenava-se a violência gratuita, irracional, mas será que não se apoiava o castigo da desobediência feminina? No *Prontuário da teologia moral* lemos: "Peca a mulher, levantando-se contra o marido. O marido peca, não refreando a insolência, e demasia pecaminosa da mulher", o que parece ser uma justificativa da punição por uma desobediência feminina não tolerada, nem pela Igreja, na vida conjugal.[2]

Confrontar as normas e os comportamentos no cotidiano dos casais, descrever os momentos mais importantes da vida matrimonial, assim como os seus problemas e dificuldades na sociedade colonial, constituem os objetivos principais deste capítulo.

1 — *A sexualidade permitida*

> "O homem é fogo, e a mulher estopa; vem o Diabo assopra."
> "Casarás, e amansarás."
>
> Antônio Delicado, *Adágios portugueses*, 1651

Se a documentação manuscrita nos revela, pelo menos em parte, o comportamento dos indivíduos no que se refere à escolha do cônjuge ou, como veremos mais adiante, à desagregação do casal, ela se mostra muito pouco loquaz em relação à vida conjugal e sobretudo àquilo que então se denominava o "débito conjugal", ou seja, as relações sexuais entre os consortes. Na França, os historiadores têm recorrido sobretudo à correspondência travada entre os párocos e seus bispos, pois através dela é possível conhecer quais as práticas sexuais que suscitavam dúvidas aos vigários no momento da confissão e da aplicação da penitência, dúvidas essas que só podiam ser resolvidas por uma autoridade eclesiástica dotada de maiores conhecimentos das normas da Igreja do que os simples curas. Para o Brasil colonial não encontrei uma documentação equivalente, embora ela deva existir esquecida em algum recanto dos arquivos eclesiásticos.

Resta-nos, assim, o recurso aos manuais utilizados pelos confessores, às obras dos moralistas e mesmo a certos tratados de medicina popular que circulavam na metrópole e também, embora em menor escala, na colônia.

Scanned with CamScanner

Os "vícios da carne", as "fervenças do corpo que se não governam pela razão", como escrevia o padre Manuel Bernardes em *Nova floresta,* sempre foram condenados pela Igreja, que aconselhava para os combater o jejum, a disciplina e a oração. Já algumas coletâneas de receitas populares indicavam quais as ervas capazes de "reprimir os estímulos da carne".

Na obra de Jerônimo Cortez, *Segredos da natureza,* lemos que o suco de uma erva chamada segura, bebido em jejum, apaziguava os desejos, enquanto suas folhas, colocadas sobre os genitais, tinham a virtude de "aplacar os incentivos da luxúria"; a arruda comida "mitiga os ardores da carne no homem e na mulher pelo contrário, porque os aviva em excesso"; o orjavão também reprimia a luxúria, "porque aplicado aos lombos mitiga, e aplaca grandemente os estímulos da carne", chegando mesmo o suco desta planta, quando bebido, a provocar a impotência; a fruta do cedro pisada, ou o suco de suas folhas posto nos genitais, "desterra a apetência de atos venéreos". E um princípio geral era enunciado por este receituário: "todas as cousas agras, frias e azedas se acomodam bem com a castidade, conservando-a; e pelo contrário as cousas doces, quentes e odoríferas a destróem, e estragam de todo". Mesmo este tratado, apesar de todas as receitas indicadas, acaba concordando com os manuais eclesiásticos e afirmando que o jejum, a disciplina e a oração freqüente e com muita devoção é que combatiam eficazmente a luxúria e ajudavam a preservar a castidade.[3]

Os roteiros para confissão, quer se tratasse daqueles que se destinavam à população indígena, quer os outros visando a população branca, não deixavam de inquirir, quando chegava o 6.º mandamento, acerca de pensamentos e atos pecaminosos. Vejamos em primeiro lugar um roteiro proposto, no início do século XVIII, àqueles que confessavam índios em fase de catequização, observando, contudo, que o interrogatório das mulheres não era tão minucioso, pois, como escrevia seu autor, frei Bernardo de Nantes, não se devia "abrir os olhos aos que os têm fechados".

Aos índios se aplicava o seguinte questionário:

"Desejastes pecar com mulheres?

Quantas vezes com casadas?

Quantas vezes com solteiras?

Pecastes com alguma?

Era solteira?

Quantas vezes? Marcastes com nós na cordinha? (este é o modo de numerar entre os índios)

Fizestes força a alguma no caminho?

Desonrastes a alguma donzela, deitando-a a perder?

Ofendestes a Deus com pessoa pagã?

Scanned with CamScanner

Pecastes com alguma parenta vossa?
Em que grau era parenta?"

Algumas perguntas, contudo, pareciam destinar-se simultaneamente a homens e mulheres: "Procurastes-vos a molicie? Isto foi com vossos camaradas? ou vossas camaradas? Fizestes isto com vossa mulher, ou vosso marido? Cometestes o pecado nefando?"[4] O que nos leva a supor que, em relação às populações indígenas, os confessores inquiriam cuidadosamente acerca dos pecados de masturbação e de sodomia, não evitando de modo algum fazer tais perguntas ao elemento feminino. É que estes eram os denominados "pecados contra a natureza", por serem "contra aquilo, para que a natureza ordenou o ato venéreo que é a geração".[5]

A vida sexual dos casais era minuciosamente regulamentada pela Igreja, que esclarecia, em primeiro lugar, em que circunstâncias um dos cônjuges podia recusar o "débito conjugal" sem incorrer em pecado: "Se se pedisse diante de gente, ou sem causa urgentíssima em lugar sagrado, ou se temesse grave dano em si mesmo, ou na prole, pagando o débito."[6] Certas doenças, como a lepra ou o morbo gálico, dispensavam o cônjuge são de ter relações com o doente, mas a Igreja mostrava que nem sempre as razões de saúde podiam ser validamente invocadas: "Não está obrigada a mulher a pagar o débito, quando está com febre; está porém obrigada a pagá-lo, quando se acha com dor de cabeça, ou de dentes." Importante para o estudo da fecundidade e da natalidade no período colonial é o seguinte esclarecimento: "Também está escusada a que por algumas razões teme que morrerá no parto, se pagando o débito, concebesse."

Excetuadas, portanto, estas situações em que se permitia o não pagamento do débito conjugal, pecava o cônjuge que se recusasse a fazê-lo. Mas a Igreja regulamentava ainda o modo como o casal devia proceder, traçando assim a fronteira entre a sexualidade permitida e a sexualidade pecaminosa.

Quanto ao ato sexual, os cônjuges pecavam "tendo cópula, ou pela deleitação, ou por modo incongruente para a geração, ou no tempo do mênstruo, ou quando a mulher está pejada, com perigo de abortar, ou de grave dano". Pecavam ainda "excedendo os limites da vergonha nos afagos carnais".[7] Donde se conclui que toda a sexualidade que não tivesse como objetivo a procriação era reprimida pela Igreja.

Os pecados contra a natureza eram cuidadosamente investigados pelos confessores quando ouviam os casais em confissão; e, nos manuais redigidos para uso dos párocos, as perguntas que sobre eles recaíam sempre aparecem em latim. Pecado grave, uma das formas de sodomia *(masculi ad feminam in vase prepostero)* não devia ser praticada pelo casal.

Scanned with CamScanner

Se o coito anal era claramente proscrito das práticas conjugais, em relação ao coito interrompido a doutrina eclesiástica revela-va-se mais flexível. À pergunta: "Peca gravemente o marido, que começa a cópula com sua mulher, desistindo da cópula antes de ele, ou a mulher seminar?", dava-se uma dupla resposta: "Que se for contra a vontade da mulher, peca mortalmente, porque lhe faz injúria, tendo, como tem, direito de querer que seja completa a cópula"; mas, "se tiver o consentimento da mulher, e não houver perigo de derramar o semen *extra vas*, não pecará". Vemos, assim, que um controle da natalidade era possível mesmo sem praticar-se a abstinência total.

É interessante notar que o manual do confessor atribui à mulher um papel totalmente equivalente ao do homem no ato sexual, pois não só sua vontade é levada em conta como também sua contribuição para a procriação tem o mesmo valor: "peca mortalmente o marido, se desiste da cópula, quando não seminou, e seminou a mulher, ainda que esta consinta, não havendo urgentíssima causa para desistir; porque se não semina o marido, seminando a mulher se desperdiça o semen desta, que é contra a geração".[8] Numa sexualidade permitida apenas para fins de procriação, eram, portanto, consideradas pecaminosas todas as práticas que dificultassem a fecundação e, por esta razão, pecava "gravemente" a mulher que se lavasse depois do ato sexual.

Não pensemos que era só a Igreja a preocupar-se com a vida sexual dos casais. A palavra da medicina também se fazia escutar, não tanto em relação à forma como se desenrolava o ato sexual mas quanto à sua freqüência. Num tratado publicado em Lisboa, em 1794, e atribuído ao médico Francisco de Melo Franco, procurava-se aconselhar os confessores a bem orientarem seus paroquianos não só para bem das suas almas mas também dos seus corpos. Intitulava-se a obra *Medicina teológica ou súplica humilde, feita a todos os senhores confessores, e diretores, sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente da lascívia, cólera e bebedice.*

Expressando em termos médicos uma idéia que freqüentemente aparece nos romances do século XVIII, quando se contrapõe a vida regrada e a vida libertina, o autor defende a moderação nos prazeres do amor, pois do seu excesso resultam aos casados muitas enfermidades. Trata-se aqui, contudo, de uma teoria respeitante apenas ao marido. Vejamos como era formulada: "A fábrica dos genitais do homem é muito delicada: o fluido que neles se prepara é mui sutil, e não somente destinado para a geração, mas também para a robustez do corpo, e sua vida. Este fluido precioso é inteiramente análogo ao do cérebro, a que os antigos chamaram espíritos animais. Eles ambos se comunicam, e se misturam: e quando um

Scanned with CamScanner

falta, perde o outro muito de sua energia. Ora, ambos estes fluidos são os motores da circulação: logo, quando no abuso do matrimônio ambos se desperdiçam, virá sem dúvida a enfraquecer-se a circulação, e por conseqüência a encurtar-se também a vida." Nenhum marido desregrado deixou alguma vez de sentir "náuseas, cruezas do estômago, flatos hipocondríacos, dores de gota, diarréias, febres, epilepsias, contrações dos músculos, oftalmias, palpitações do coração, e outros males". Não deixava o desregramento matrimonial de ter profundas repercussões na vida psicológica do indivíduo ("se estraga a memória, se hebeta o juízo, se encurta o discurso") e mesmo na própria capacidade de procriação ("se amortecem aquelas chamas do amor que a fantasia acende, e são necessárias para trabalhar na geração dos homens").[9]

2 — *A procriação*

> "Não há madre, como a que pare."
> "Mãe, que cousa é casar? Filha, fiar, parir, e chorar."
>
> Antônio Delicado, *Adágios portugueses*, 1651.

Quer nos textos laicos, quer nos eclesiásticos, a procriação aparecia como a finalidade do casamento e mesmo como sua justificação aos olhos da Igreja. O instinto de reprodução, natural no ser humano, precisava, contudo, de ser controlado por leis, fossem elas civis, eclesiásticas ou ditadas simplesmente pelas normas sociais, como escrevia, no início do século XIX, o governador da Capitania de São Paulo: "Na verdade não há coisa mais inerente ao homem, tanto que chega aos anos da puberdade, que ser agitado pelos fortíssimos sentimentos, que a Natureza lhe inspira de procurar meios de se reproduzir, meios que não podendo subsistir à face de um povo cristão, não sendo regulados pelas leis de Deus, e do Soberano, e pelos ditames da honestidade, e da decência, forçosamente o impelem a buscar no sagrado do matrimônio a satisfação aos seus desejos."[10]

Embora nas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* o casamento apareça também como "remédio da concupiscência", aconselhado àqueles que não podiam viver "continentes", o fim último deste sacramento era a "propagação humana, ordenada para o culto, e honra de Deus".[11]

Scanned with CamScanner

É em relação à procriação que se torna mais útil ao historiador um tipo de documentação específico, constituído pelas coletâneas de receitas populares ou pelos tratados de medicina caseira, pois através deles podemos reconstituir os mitos e os tabus que rodeavam todo o processo de geração.

Nesses textos se descrevem, por exemplo, os meios práticos de descobrir-se qual dos cônjuges devia ser considerado responsável pela esterilidade de uma união. Aconselhava Jerônimo Cortez em *Segredos da natureza:* "Para saber de dois casados, que não têm filhos, em qual dos dois está o defeito natural, tomem a urina de ambos, marido e mulher cada um em sua vasilha, e em cada qual delas lançarão uns poucos de farelos de trigo, e naquela urina em que se criarem bichos, está o defeito natural de não poder procriar, ou conceber."[12] Pouco importa que fosse este ou outro o processo utilizado no Brasil colonial. O que interessa acentuar é que estas, ou práticas idênticas, se destinavam a resolver uma questão importante: a da esterilidade.[13]

Não encontramos, para a antiga sociedade, referência a alguma mezinha que curasse este mal, embora se conhecessem muitas receitas quer para a mulher que sofria de "males da madre", ou seja, do útero, quer para aquelas que se encontravam grávidas ou em perigo de abortar. Eram conhecidas as virtudes do alecrim para os problemas ginecológicos e, resolvidos estes, mais fácil se tornava a concepção.[14]

Esta planta possuía, por assim dizer, virtudes preventivas e muitas outras espécies botânicas deviam ser empregadas para tal fim na Capitania de São Paulo, pois, de acordo com o testemunho dos viajantes estrangeiros, as virtudes medicinais das plantas eram bem conhecidas nesta região.[15] Essa sabedoria popular baseava-se muitas vezes na simples analogia e, assim, atribuía-se ao vermelhão do urupê "virtude especial para estancar hemorragias uterinas".[16]

2.1 — *O aborto*

Dizia um adágio do século XVII: "Se soubesse a mulher a virtude da arruda, buscá-la-ia de noite à lua." E, no início do século XIX, quando Debret retratou o vendedor de arruda, essa virtude ainda era reconhecida: "A acreditar-se na credulidade generalizada, essa planta, tomada como infusão, asseguraria a esterilidade e provocaria o aborto, triste reputação que aumenta consideravelmente a sua procura."[17]

Seria esta tradição de origem metropolitana ou indígena? Teriam as mulheres brancas aprendido com as índias as práticas abortivas ou estas já eram suficientemente divulgadas no Reino de maneira

Scanned with CamScanner

a influenciarem as primeiras paulistas? É difícil responder a esta pergunta, mas não há dúvida de que a tradição abortiva indígena era muito forte. Os jesuítas constantemente referem em suas cartas as práticas abortivas, por eles violentamente condenadas. Anchieta, escrevendo de São Vicente para Roma, em 1560, conta que as índias procediam de diversas maneiras para abortar: ou tomando umas beberagens, ou apertando a barriga, ou pegando em pesos.[18] Assim se compreende que, em seu roteiro de confissão para as mulheres indígenas, frei Bernardo de Nantes tenha incluído as seguintes perguntas: "Bebestes alguma coisa para vos causar aborto? Movestes porventura? Apertastes a barriga com as mãos para mover? Matastes vossa criança no ventre?"[19]

Podemos conhecer a doutrina da Igreja em relação ao aborto através dos muitos manuais e prontuários que circulavam na metrópole e de cujo conteúdo certamente se tinha conhecimento também na colônia através da divulgação oral feita pelos párocos nas freguesias. Numa dessas obras a questão é tratada no capítulo sobre a excomunhão "contra os que são causa de aborto de feto animado". Tal medida tinha sido tomada por Xisto V e depois moderada por Gregório XIV: "Hoje compreende a todos os que o procuram, ou dão favor para isso, fazem medicinas, ou outros remédios para o dito fim, depois de estar animado o feto; porém não se incorre nesta censura, quando o feto ainda não está animado, nem quando os remédios só se dão para que a mulher *fiat sterilis, vel non concipiat.*"[20]

Se o ponto fundamental era determinar o momento em que o feto estava animado, como é que se calculava esse tempo? "Quando se duvida, se está, ou não animado o feto, se presume animado aos quarenta dias." Mas, não deixava a Igreja de examinar aqueles casos em que uma mulher grávida, estando enferma, tomava remédios dos quais se seguia, *indiretamente,* o aborto: "Que estando a mulher com enfermidade perigosa, e não havendo outro remédio para a curar, se lhe poderá dar remédio de sangria, purga, ou outro semelhante, ordenado *directe* à saúde da enferma, ainda que *per accidens* se siga aborto de feto animado, ou não animado. E a razão é, porque a mãe tem direito a conservar a sua vida."[21]

A documentação manuscrita referente à Capitania de São Paulo só faz alusão aos abortos provocados por maus tratos (do marido, do senhor ou das autoridades), mas custa a crer que não se praticasse então o aborto voluntário, considerado crime pelas leis do reino.[22] Devia-se proceder a sumário ou devassa no caso de haver "mulheres infamadas de fazer mover outras", ou médicos, cirurgiões ou boticários "que dão remédios para este efeito com dolo mau" ou mesmo as próprias mães ou quaisquer outras pessoas que provocassem o aborto.[23] Se os ecos deste crime não chegassem,

Scanned with CamScanner

contudo, ao conhecimento das autoridades judiciárias, não se abria devassa nem havia punição e assim se compreende que, feitos com o maior segredo, tais abortos voluntariamente provocados não transpareçam na documentação da época.

2.2 — *A mulher grávida*

Em relação à gravidez, as prescrições da medicina popular eram variadas. Lemos em *Segredos da natureza* que da aguardente açucarada "podem usar as mulheres prenhes, porque não só lhes não há-de fazer dano, senão que lhes causará grande bem e proveito, dando-lhes muito alento e esforço para o parto".[24]

Ensinava ainda esta obra o meio de saber-se se a mulher estava grávida de um menino ou de uma menina. "Notem: quando a mulher prenhe sair de casa, qual pé levanta primeiro, e põe sobre o rebate do portal, ou quando sobe alguma escada, porque se levanta primeiro o pé direito, é sinal que traz fêmea; e se levantar primeiro o esquerdo traz varão." Não deixava o manual de fornecer a explicação para esta prática: "A causa, segundo a boa filosofia, é porque o varão se gera à parte direita, e sempre carrega mais para ali, que para a parte esquerda; e assim levanta primeiro o pé esquerdo como mais leve para ajudar ao mais carregado, e daí se colige, que traz varão; e porque a fêmea se gera à parte esquerda ali carrega mais, que à direita, por isso naturalmente levanta primeiro o pé direito."[25]

Muito embora na Capitania de São Paulo a medicina popular tivesse maior penetração na sociedade do que a medicina dos "físicos", há que ver em primeiro lugar como é que no discurso médico se apresentava todo o processo de procriação. É num *Tratado sobre a educação física dos meninos*, publicado em Lisboa, em 1791, que encontramos uma introdução dedicada às "cautelas que se requerem no tempo da prenhez".

O autor, Francisco José de Almeida, começa por explicar "a revolução" que se passa no corpo da mulher, "efeito do admirável mistério da geração". O que ocorre, então? "Apenas o útero se fecunda, uma espécie de irritação constante chama para ali maior afluxo de humores; o sangue, que antes do desenvolvimento dos genitais se absorvia neste ministério, e depois sobejando era periodicamente evacuado, agora se acumula, nutre o feto, e engrossa as paredes da matriz, a qual chega por degraus a uma prodigiosa distensão, puxa pelos nervos, comprime os vasos adjacentes, desarranja os intestinos, e eleva o estômago."[26]

Assim, os incômodos de que sofria a mulher no período da gravidez eram encarados como "modificações do sistema nervoso",

Scanned with CamScanner

"encalhes de circulação, e opressão de entranhas". Mas toda esta "revolução" era vista como natural e como facilmente suportável por mulheres robustas. Simplesmente a degenerescência física da população feminina levava o autor a considerar necessários alguns preceitos para o período de prenhez, algumas cautelas devidas ao fato de as mulheres do seu tempo não serem mais as "antigas lusitanas, fortes e laboriosas".

A constituição feminina encontrava-se, no fim do século XVIII, debilitada por uma mutação de costumes: "Mas depois que o luxo escoltado de todos os vícios corrompeu a nossa gente, também as mulheres perderam o seu antigo vigor, tornando-se de ativas, sãs, e industriosas uns indivíduos débeis, e valetudinários. E se o exercício, e o trabalho fortificam os nervos, e dão tom aos sólidos, que se pode esperar das nossas damas amolecidas com o ócio, oprimidas com espartilhos, cansadas de vigílias, e contaminadas de contágios herdados de seus maiores, que por desgraça degeneraram tanto daqueles primeiros lusos, que viveram uma vida parca, mas longa, e vigorosa?"[27]

Num século, portanto, de degeneração física, causada sobretudo pelo ócio, a mulher não estava devidamente preparada para o imenso esforço físico que a esperava na procriação. Convinha então observar certas regras, sendo a primeira referente à idade da futura mãe: "repreendemos o costume geralmente admitido, e que sendo talvez origem muitas vezes de esterilidade de ambos os sexos, influi pelo menos muito na robustez da prole; e vem a ser, contraírem-se esposórios antes de estar acabado o crescimento do corpo, nem completas as suas últimas dimensões; quando é certo que só de mães vigorosas nascem crianças sadias e fortes." Os casamentos precoces, comuns entre "as pessoas de certa ordem", eram, assim, condenados. Não devia a puberdade ser considerada o sinal verde para o casamento. As primeiras menstruações não significavam de modo algum uma constituição pronta para a procriação, tanto mais que, diz o autor, nos climas quentes elas se antecipam muito. A época própria para a coabitação dos sexos não era, portanto, para este tratadista, o tempo da puberdade, "mas sim o da robustez, e perfeito desenvolvimento dos órgãos".[28]

A idade propícia às uniões situava-se entre 18 e 30 anos, mas convém ainda acentuar que a procriação dependia não só das boas condições físicas de ambos os cônjuges (também em relação ao homem eram condenados os "antecipados prazeres" que o esgotam antes do tempo), mas também de boas condições morais. Para o autor havia uma íntima relação entre amor e fecundidade: "raras vezes são estéreis os cônjuges que se amam; e, pelo contrário, pouca fecundidade se pode esperar, quando eles ligados só por motivos viciosos mutuamente se fogem, e se aborrecem". Quando

Scanned with CamScanner

"o interesse ou a vaidade" não presidiam às convenções matrimoniais, quando estas se faziam segundo a lei da natureza, isto é, por amor, cedo apareciam os primeiros sinais de concepção.[29]

Estes sinais são enumerados para que as mulheres saibam reconhecer o estado de gravidez: "A suspensão dos mênstruos por mais de duas luas, não havendo desarranjo a que se possa atribuir como doença; as náuseas, os vômitos; o sono, o calor aumentado nos genitais, a irregularidade dos apetites; uma certa indisposição inexplicável na economia animal; a grossura do ventre elevado uniformemente por toda a parte, em figura mais ou menos arredondada; a entumescência e dureza dos peitos; e do terceiro mês em diante as mudanças que o útero vai sucessivamente sofrendo sensíveis ao toque, são sintomas bastantes para indicar com probabilidade o estado da prenhez."

O autor ressalta que "a prenhez não é uma doença no estado natural, e que só precisa de remédios, se excita incômodos". Como estes apareciam principalmente nas mulheres corrompidas pelo excesso de civilização, indolentes e débeis, o estado de natureza era apontado como aquele em que o processo de procriação decorre sem dificuldades: "E senão observe-se como ainda hoje as selvagens errantes concebem, parem, e caminham. O parto, e a prenhez são para elas ações tão naturais como a concepção. A natureza que presidiu a tais ajuntamentos acaba ela mesma a sua obra."[30]

A mulher civilizada, menos resistente, podia, contudo, por meio de certos remédios e precauções, ajudar sua natureza debilitada. São aconselhados os frutos e hortaliças pelas suas qualidades laxativas e, quando estes não fossem suficientes, "os clisteres de óleo e açúcar". Os vomitórios e as purgas são também indicados em certos casos, assim como "as limonadas de ácido vitriólico".

Em relação à sangria, a atitude deste autor é extremamente prudente em face dos abusos cometidos no seu tempo: "Vem a ser que indiscreta, e indistintamente se sangram parte das mulheres prenhes, atribuindo-se à plétora sintomas que ordinariamente cessam com a evacuação do canal intestinal."[31] A pressa em sangrar é condenada, pois muitas das indisposições de que sofre a mulher grávida podem ter outras origens, por vezes bem fáceis de detectar: "Muitas vezes sucede, crescendo mais o útero, que a bexiga, como jaz debaixo dele entalada com o intestino, se comprima, e não possa despejar a urina; mas nem por isso se deve sangrar logo, sem primeiro examinar se há outras causas, pois que o aperto dos coses das saias, o constrangimento dos espartilhos concorre muito para estes incômodos." Uma roupa adequada revelava-se, assim, mais útil do que uma sangria despropositada: "que em vez de colchetes usem as mulheres de fitas em suas saias, as quais

Scanned with CamScanner

ligadas posteriormente aos coletes as suspendam, deixando o ventre mais desafrontado". Aconselha mesmo o uso de uma cinta, "que sem apertar o ventre, o sustenha, e arrede assim o volume do útero de cima da bexiga".

Quanto aos tabus alimentares da mulher grávida, embora o autor seja de parecer que os hábitos alimentares não devem ser alterados substancialmente, vemos condenados em primeiro lugar os jantares suntuosos com molhos, guisados e massas; as carnes de fumo, peixes secos e salgados; os licores e bebidas fermentadas; o chá e o café.

Para evitar abortos e melhorar a saúde das futuras mães, o tratadista recomenda o uso da quina, as águas gasosas e férreas, os banhos moderadamente frios, o exercício leve.

É interessante notar que o capítulo termina com um parágrafo tranqüilizador para as mulheres que viam o período da gravidez como uma doença e a ocasião do parto como um risco de vida: "Podem finalmente estar seguras as mulheres, que se conduzirem por todo o tempo de sua prenhez segundo as regras prescritas, que pouco receio lhes deve fazer esta revolução natural, precisa, e as mais das vezes útil a elas mesmas, pois é já de mui antiga experiência que as mulheres mães não perdem nada em sua robustez nem tampouco encurtam sua duração."[32]

2.3 — *Partos*

Quando, nos primeiros tempos da colonização, os portugueses descreviam os costumes indígenas, um dos pontos que chamava sua atenção era o modo como as mulheres índias pariam. No início do século XVII, nos *Diálogos das grandezas do Brasil,* o autor fazia o seguinte relato: "quando a este gentio lhe parem as mulheres, a primeira coisa que elas fazem no instante que acabam de parir, e pode ser que ainda sem terem bem livrado, é ir-se meter no mais vizinho rio ou alagoa de água fria, que acham, no qual se lavam muitas vezes, e, depois de bem lavadas se recolhem para casa, aonde já acham o marido lançado sobre a rede em que costumam dormir, como se fora ele o que parira, e ali o regalam, e é visitado dos parentes e amigos, e a parida se exercita nos ofícios manuais de casa, fazendo o comer, e indo buscar água no rio, como se nunca parira."[33]

A resistência física das índias afigurava-se-lhe tanto mais digna de admiração quanto as mulheres portuguesas que habitavam o Brasil tinham mantido seus costumes da metrópole em relação ao parto, mostrando-se sensíveis a "qualquer pequeno ar". As reinóis

Scanned with CamScanner

de modo algum tinham adotado as práticas indígenas de parto: "antes se guardam do ar, como as de Portugal, posto que não continuam tanto a cama".[34]

Também o padre Fernão Cardim observou os partos indígenas em seu escrito "Do princípio e origem dos índios e de seus costumes, adoração e ceremônias": "As mulheres parindo (e parem no chão), não levantam a criança, mas levanta-a o pai, ou alguma pessoa que tomam por seu compadre, e na amizade ficam como os compadres entre os cristãos; o pai lhe corta a vide com os dentes, ou com duas pedras, dando com uma na outra, e logo se põe a jejuar até que lhe cai o umbigo, que é de ordinário até os oito dias, e até que não lhe caia não deixam o jejum, e em lhe caindo, se é macho lhe faz um arco com flechas, e lho ata no punho da rede, e no outro punho muitos molhos de ervas, que são os contrários que seu filho há-de matar e comer, e acabadas estas cerimônias fazem vinhos com que alegram todos. As mulheres quando parem logo se vão lavar aos rios."[35]

Não há dúvida de que o que mais chamava a atenção dos primeiros observadores das culturas indígenas eram precisamente aqueles ritos que mais diferenciavam o parto das índias daquele que era comum entre as mulheres da metrópole: por um lado, o banho na água fria e o desempenho das tarefas domésticas, encarados como sinais da grande resistência física da mulher indígena, contraposta à fragilidade e à decadência das portuguesas; por outro lado, a participação do marido no ato do parto, fato que não ocorria na sociedade portuguesa, pois nesta tal ritual era exclusivamente feminino e dele não participavam nem mesmo os profissionais (médicos ou cirurgiões), a não ser em circunstâncias anormais.[36]

Infelizmente, é escassa a documentação sobre os partos na sociedade colonial, talvez porque estes eventos eram demasiado corriqueiros e cotidianos para merecerem atenção. Teremos que recorrer aos viajantes que relataram um ou outro pormenor curioso. Saint-Hilaire conta que "para partejar uma mulher, faziam-na assentar-se sobre uma medida quadrada, denominada meio-alqueire, posição em que várias pessoas a mantinham, enquanto a parteira recebia a criança, tendo-se o cuidado de sacudir a parturiente, com a intenção de tornar o parto mais fácil".[37]

Em que medida tiveram divulgação no Brasil colonial obras como a de Sebastião de Sousa, *Luz das comadres e parteiras*, publicada em Lisboa em 1725, ou a de Francisco de Melo Franco, *Tratado da educação física dos meninos* (1790), logo seguida da de Francisco José de Almeida com o mesmo título (1791)? É difícil determinar tal divulgação. Sabemos apenas que, em 1800, o governador de São Paulo, Melo Castro e Mendonça, escrevia ainda ao

Scanned with CamScanner

redigir o plano de uma Academia Fármaco-Cirúrgica a ser criada na cidade: o estudo das operações cirúrgicas se deve concluir com as lições da Arte Obstetrícia, "tão necessária, quanto ela é absolutamente ignorada neste Brasil".[38]

Só na virada do século XVIII para o XIX é que na colônia se começou a aceitar que a assistência ao parto fosse atividade para os cirurgiões e não para as parteiras ou comadres, como até então. Mas, na Capitania de São Paulo, era escasso o número daqueles profissionais e com razão se revoltava o pároco de Paranaguá, em 1801, pelo fato de o ouvidor daquela comarca ter condenado aquelas mulheres que por caridade "acodem às outras de parto, por não haverem professores na terra".[39]

Aliás, a própria profissão de parteira só em 1804 passou a ser controlada na Capitania de São Paulo.[40] Quem exercesse esta atividade sem carta de exame ou de aprovação incorria na multa de 2$000 réis, a mesma aplicada aos algebristas, dentistas e outras pessoas que faziam "curas particulares". Esse exame era feito por duas parteiras aprovadas, munidas de suas cartas de aprovação, ou por um cirurgião e uma parteira; mas, enquanto os demais profissionais da arte de curar deviam apresentar uma certidão do mestre com quem tinham aprendido seu ofício, tal documento não era exigido para o exame das parteiras, talvez porque seu saber tivesse origem apenas numa prática e num conhecimento provenientes da medicina popular.[41]

3 — *A criação e a educação dos filhos*

3.1 — *A polêmica em torno da amamentação*

As próprias ordenações do Reino reconheciam a possibilidade de a mulher não ter condições para amamentar os filhos, ou não querer fazê-lo por sua "qualidade", isto é, por sua posição na hierarquia social, donde se deduz que a legislação portuguesa encarava como um privilégio da mulher nobre o entregar os filhos a amas.

De qualquer modo, a medicina popular conhecia receitas, quer para a produção de um leite abundante, quer para sua secagem. No tratado de Jerônimo Cortez, lemos: "A mulher, que por ter pouco leite, não pode criar os filhos, use de comer folhas e flor de alecrim, e causar-lhe-á abundância de leite bom, e salutífero; porque purifica o sangue, e conforta a virtude digestiva."[42] Para obter-se o efeito contrário, a receita era outra: "Tomarão as folhas do sabugueiro, e as ponham estendidas, e enxutas sobre

Scanned with CamScanner

os peitos, e logo se irão abrandando, e secando; e é provado muitas vezes."[43]

Nos fins do século XVIII a grande polêmica em torno da amamentação, que se travara na França sobretudo em decorrência dos escritos de Rousseau, penetrou igualmente nos meios médicos portugueses. Francisco de Melo Franco, em 1790, ocupava vários capítulos do seu *Tratado da educação física dos meninos* com o debate da questão: "do quanto diz respeito ao modo de nutrir as crianças; se deve mamar logo na mãe e quando há-de ser a primeira vez; todas as mães são obrigadas a criar seus filhos; quais são as mães que legitimamente estão dispensadas de criar seus filhos; e que condições deve ter a ama; que regularidade deve haver em dar de mamar às crianças e os abusos que vulgarmente reinam a esse respeito."

O autor de um outro tratado com o mesmo título, Francisco José de Almeida, defendia com veemência a amamentação materna, contrapondo rousseauisticamente natureza e civilização: "se o luxo não tivera corrompido, e degenerado as propensões da natureza, seriam em toda a parte olhadas pior do que feras as mães insensíveis, que não amamentassem seus filhos".[44]

A recusa de amamentar era considerada por este autor um sinal de decadência da sociedade: "Na corrupção geral do século as mais das vezes são frívolas as razões, com que se escusam as mães desapiedadas de amamentarem seus filhos." Frivolidade e degeneração de costumes cegavam as mulheres quanto às reais vantagens da amamentação: "o leite materno é o único sustento próprio das crianças", por ser "um alimento preparado nos mesmos órgãos, e tirado do mesmo sangue".[45]

Para salientar o valor do leite materno, condenava o leite das amas. Este "é pouco menos do que um veneno, que vai lentamente destruindo a organização da criança tão semelhante a sua mãe, quanto esta difere da ama em temperamento, idade, educação, costumes, maneira de viver". Para o autor do *Tratado* era grande o risco que corriam as crianças entregues a amas: "Quantas vezes rebentam pela boca, e pela garganta destes abandonados inocentes chaguinhas pestilenciais, que em breve se alastram, como é condição dos males venéreos?" Para não falar na possibilidade de pegarem escorbuto, sarna, tinha, e outras erupções cutâneas.[46]

A recusa de amamentar revelava ainda uma atitude impiedosa da parte de mães "necessitadas às vezes a alimentar os cachorros dos animais, para se desafrontarem do leite que lhes sobeja, e roubam a seus próprios filhos". Mas, de tal maneira o autor estava convencido de que pregava no deserto (sobretudo em relação às damas da corte, onde era generalizada a recusa de amamentar)

Scanned with CamScanner

que ele próprio se detém mais longamente nas recomendações acerca da escolha de uma boa ama.

Quanto ao regime alimentar do recém-nascido, aconselha que durante os primeiros dois ou três meses ele só mame; ao fim desse tempo, poderia intermear o leite humano com o animal, sendo para este efeito preferível o de burra ao de vaca, por ser mais leve; no quinto ou sexto mês podia ser acrescentado a este leite "alguma geléia ou mucilagem"; com oito ou nove meses, e com os primeiros dentes, podiam ser acrescentados alimentos sólidos.[47]

Esta modificação gradativa da alimentação do recém-nascido permitia que o desmame se processasse sem o habitual trauma: "Basta, que dos três meses por diante tomem além do peito algum tanto de leite de burras; depois passam-se ao de vacas; do quinto ao sexto mês por diante mistura-se-lhes com o leite alguma goma leve para encrassar este alimento; e quando lhes apontam os dentes, e começam a mastigar, foge-se-lhes pouco, e pouco com o peito; assim se distraem da mama sem que o sintam; e na idade de um ano, ou ano e meio, se forem convenientemente criados, acham-se naturalmente desmamados sem trabalhos, nem estranhezas."[48]

Qual era a prática mais seguida no Brasil colonial, nomeadamente na Capitania de São Paulo? Não há documentação que nos permita responder cabalmente a esta pergunta. A única proposição segura é que no fim do período colonial, sobretudo depois da vinda da corte para o Brasil, e nos meios urbanos mais desenvolvidos, a procura de amas se acentuou, como se pode verificar pelos anúncios colocados nas gazetas então em circulação. Mas seria talvez exagerado atribuir aos séculos anteriores uma prática que se vulgarizou sobretudo no tempo do Império.[49] Creio que a presença das amas-de-leite está muito menos presente no período colonial do que as observações posteriores nos poderiam fazer crer.

Na metrópole, a prática mais constante, não entre as damas da corte, que podiam contratar amas para sua própria casa, mas entre as mulheres plebéias de maiores posses, era o envio do recém-nascido para a casa de uma camponesa que o criava, restituindo-o depois à casa paterna quando terminava o período de criação, que podia chegar a três anos.[50] Através das listas de população da Capitania de São Paulo, esta prática não é detectada, pois nos bairros e freguesias rurais não aparecem nos fogos outras crianças além dos próprios filhos ou dos expostos.

O único modo de se conhecer, embora de maneira indireta, a porcentagem de mulheres que poderiam entregar os filhos a amas no próprio domicílio seria através da contagem dos fogos onde havia filhos com idade até três anos e nos quais morava alguma escrava ou agregada com filhos dessa idade também; mas este

Scanned with CamScanner

cálculo de modo algum poderia fornecer-nos um número seguro de crianças entregues a amas-de-leite.

3.2 — *Educação masculina e educação feminina*

Após a fase de criação, que durava até os três anos, iniciava-se a segunda fase da infância, durante a qual os pais, ou os tutores, tinham a seu cargo a educação dos filhos ou tutelados. Tratava-se, até os sete anos, mais de uma formação que uma instrução propriamente dita. As meninas aprendiam a coser e a bordar, assim como outras tarefas domésticas, enquanto os meninos se iniciavam nas primeiras letras, embora muitos já fossem colocados em casa de artesãos para aprender um ofício.

Na Capitania de São Paulo a grande mudança no sistema de aprendizado ocorreu, como aliás nas demais capitanias, só que mais tarde, com a reforma pombalina dos estudos menores.[51] Quando D. Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão assumiu o governo da capitania, enfrentou de maneira realista e pragmática os problemas educacionais: por um lado, pretendia diminuir a pobreza dos habitantes e, portanto, insistiu num ensino profissionalizante; e, por outro, desejava criar os quadros burocráticos exigidos pela nova administração. Assim, ao responder à solicitação do padre Francisco Álvares Torres para que se fundasse, em São Paulo, um seminário de órfãos, logo aconselhou que os meninos aprendessem "ofícios de ganhar", cuja falta se fazia sentir muito, principalmente numa região donde era necessário desterrar "a pobreza e a ociosidade". Cultivar as ciências e as artes seria, em tal situação, um luxo desnecessário.[52] E, quando pensou na instalação das aulas régias, limitou seu plano à capital, que teria dois mestres, e às vilas adjacentes, sem visar ainda as vilas mais distantes.[53] Um bando de 1774 anunciou que o rei mandara criar na capitania escolas públicas de ler, escrever e contar e também estudos de gramática latina, grego, retórica e filosofia, dependentes de um imposto sobre as carnes e as aguardentes para o pagamento dos mestres. Embora o governo da metrópole recomendasse providências imediatas para a recolha deste "subsídio literário", pouco se sabe da criação efetiva de aulas régias nos governos subseqüentes.

Pela descrição de Marcelino Pereira Cleto, em 1782 o panorama da instrução pública na Capitania de São Paulo era ainda desolador. É certo que a cidade possuía seu professor de gramática latina e que estavam nomeados outros para as primeiras letras, retórica e filosofia, mas à volta da capital espraiava-se o deserto cultural, mesmo nas vilas costeiras. "Para a vila de Santos, e mais marinha da Capitania de São Paulo, não se determinou até agora professor

Scanned with CamScanner

algum, quando têm igual direito a ele, por pagarem do mesmo modo subsídio literário."[54]

Vemos, assim, que o atraso da implantação da reforma pombalina da instrução na Capitania de São Paulo e seu ritmo lento até 1797, quando assumiu o governo Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça, concentraram mais ainda nas mãos dos pais a tarefa de conseguir professores particulares para o ensino das primeiras letras aos filhos. Até praticamente fins do século XVIII a instrução era um problema doméstico só resolvido por aqueles que tinham bens suficientes para contratar um mestre.

Ao apresentar em 1800 o quadro do ensino público, Melo Castro e Mendonça reconhecia que o número de professores régios era diminuto em relação à extensão da capitania e à sua população, "e muito principalmente os de primeiras letras que são os que mais servem a sociedade, porquanto apenas um pequeno número de indivíduos seguem os Estudos Maiores".[55]

Por esta razão, mostrou-se o governador contrário à criação de uma aula de geometria, embora já houvesse um candidato a professor, Martim Francisco de Andrada Machado e Silva. E explicava: "Se olho para o pouco gosto, que há nesta Capitania pelos estudos necessariamente infiro que terá muito poucos discípulos, não passando de oito, que freqüentam a Retórica, e poucos mais a Filosofia, estudos aliás necessários para a vida eclesiástica por que todos têm aqui uma paixão predominante." A criação de uma aula de Geometria poderia interessar àqueles que quisessem seguir seus estudos na metrópole, mas o governador refutava este argumento: "São tão poucos os que daqui vão, que nunca andaram em Coimbra simultaneamente mais de três, e agora nenhum."[56]

Se esta era a situação das aulas régias no início do século XIX, quando efetivamente se começou a pôr em prática o sistema de instrução pública planejado por Pombal e já há muito em vigor na metrópole e nas mais desenvolvidas capitanias do Brasil, compreende-se o importante papel que desempenhou na Capitania de São Paulo a instrução ministrada por familiares e às vezes até por indivíduos beneméritos que lecionavam de graça as primeiras letras. Mesmo quando cobravam suas lições, a pobreza das vilas obrigava os mestres de primeiras letras a se contentarem com um baixo salário. O mestre de Pindamonhangaba comentava em 1798: "pela pobreza da terra sempre tem poucos discípulos, e os ensina a meia pataca por mês que nem chega para sua diária sustentação". E na zona rural, de acordo com o depoimento do mesmo mestre, nem sequer havia condições de mandar as crianças à vila para aprenderem a ler e escrever: "os mais dos moradores, em seus sítios e roças, ensinam seus filhos conforme podem por lhes causar

Scanned with CamScanner

detrimento a assistência a estes na vila e por isso assim se remedeiam".[57]

Embora seja lugar-comum na historiografia de São Paulo colonial falar-se do baixo nível de escolaridade da população da capitania, talvez nem sempre o historiador tenha uma noção adequada de como era realmente reduzido o número de crianças e jovens que freqüentavam as aulas régias, uma vez criadas estas no fim do século XVIII.

Vejamos uma primeira tabela elucidativa da população masculina livre em idade de freqüentar os estudos.

Estrutura da população livre do sexo masculino das vilas da capitania

	Idade				
Censo	5-9	10-14	15-19	20-24	*Total*
1798	8.702	6.168	4.326	4.119	23.315
1808	10.427	8.398	5.695	4.851	29.371
1818	11.404	7.877	5.846	6.144	31.271

Fonte: Maria Luísa Marcílio, *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)*, tabelas 3, 4 e 5.

Graças a uma documentação preciosa, as relações de estudantes exigidas pelas autoridades da capitania e elaboradas pelos professores régios, é possível estabelecer uma comparação entre a população de crianças e de jovens do sexo masculino existentes nas vilas da Capitania de São Paulo e os efetivos escolares das aulas régias de primeiras letras e de gramática latina.[58] É certo que não chegaram até nós relações de todos os professores, mas aquelas que restaram permitem perfeitamente ter uma idéia mais adequada dos efetivos escolares da capitania nas duas primeiras décadas do século XIX, exatamente quando se expandiram os estudos menores.

É difícil computar, antes da elaboração das listas de estudantes pelos professores régios, no início do século XIX, o número de pais, ou tutores, que colocavam as crianças e os jovens nos estudos. O único meio de que dispomos para ter uma noção desses efetivos escolares é a análise das listas de população da cidade de São Paulo. As de 1765 e 1767 indicam os estudantes e também os "tonsurados", nos quais se pressupõe, como é óbvio, algumas

Scanned with CamScanner

noções de gramática latina, além de saberem ler, escrever e contar. Por elas se vê que em 1765 havia apenas cinco estudantes, ao lado de 16 tonsurados, e que em 1767 esse número baixara para quatro, tendo aumentado o dos tonsurados para 18. Quanto à idade destes estudantes, ela ia, na primeira lista, dos 13 aos 38 anos e, na segunda, dos 8 aos 37 anos. Donde se conclui que aqueles raros que se consagravam aos estudos o podiam fazer até uma idade avançada, morando uns sozinhos, outros ainda com a família. Quanto aos tonsurados, sua idade oscilava entre 12 e 27 anos, na lista de 1765, e entre 12 e 30 na de 1767. Muitos deles encontravam-se "adidos à Sé", já desempenhando funções como a de capelão ou sacristão-mor.[59]

Antes de passarmos ao cômputo dos efetivos escolares da Capitania de São Paulo através das listas de estudantes elaboradas pelos professores régios, é preciso ter uma noção das aulas régias criadas na capitania, assim como da data da sua criação.

Quanto ao ensino de primeiras letras, aparecem-nos professores régios nas seguintes vilas da capitania:

Localidade	*Data da criação da aula*
Paranaguá	1789
Curitiba	1800
Parnaíba	1801
Guaratinguetá	1812
Itu	1812
Taubaté	1812
Jundiaí	1812
Iguape	1812
Mogi das Cruzes	1812
Santos	1813
Atibaia	1814
São Carlos	1814
Porto Feliz	1817
Itapetininga	1820
São Vicente	1821
Jacareí	1821
Bragança	1821
Sorocaba	1821

Fonte: Arquivo do Estado de S. Paulo, Ordem 440, Lata 82, Códice n.º 232.

Scanned with CamScanner

Primeiras letras — Efetivos escolares

Vilas	N.º de alunos	Data da relação
Atibaia	18	1820
Guaratinguetá	23	1814
	35	s.d.
Iguape*	75	1812-1820
Jacareí	7	1821
Mogi das Cruzes	45	1821
	32	s.d.
São Sebastião	21	1820
Taubaté	47	s.d.

Fonte: Arquivo do Estado de S. Paulo, Ordem 337, Lata 90.
* A lista de Iguape fornece apenas o número total desde 1812 a 1820.

Tendo em vista estes efetivos e calculando por eles uma média, é possível calcular-se em 500 o número aproximado dos meninos que freqüentavam as aulas régias de primeiras letras nas 18 vilas que possuíam seu mestre. Ora, a população livre do sexo masculino das vilas da capitania, entre 5 e 14 anos — idade em que costumavam freqüentar essas escolas — era de 19.281 em 1818, data aproximada daquelas em que foram elaboradas as listas de estudantes. Donde se conclui que apenas cerca de 2,5% dos meninos em idade escolar eram efetivamente alfabetizados pelo Estado na Capitania de São Paulo (excluída a cidade).

Quanto à idade em que os pais punham os filhos na escola de ler e escrever, ela é conhecida na medida em que algumas listas de estudantes fornecem esse dado. Ver o quadro na página seguinte.

Outro dado importante fornecido por estas listas diz respeito à filiação, pois é indicado o nome do pai ou da mãe (quando esta era viúva ou mãe solteira). Alguns alunos aparecem com a designação de expostos ou de agregados. Como nem todas as listas anotam a filiação, foram utilizadas apenas as de Atibaia, Guaratinguetá, Iguape e São Sebastião, incluindo nesta última aqueles 42 estudantes que já tinham abandonado a aula régia, mas que foram ainda enumerados pelo mestre. Assim, temos que os responsáveis pela instrução desses meninos eram, num total de 191 alunos, os seguintes: pai, 149, mãe, 35, havendo ainda cinco

Scanned with CamScanner

	Primeiras letras — Idade dos alunos												
Vila	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	Total de alunos
Atibaia	—	4	3	1	3	2	1	2	2	—	—	—	18
Guaratinguetá	—	—	—	3	4	2	8	4	9	3	1	1	35
Iguape	2	9	8	12	12	8	14	3	5	1	1	—	75
Jacareí	—	—	—	1	2	1	2	—	1	—	—	—	7
São Sebastião	—	—	1	3	2	1	3	4	3	2	2	—	21
Taubaté	—	—	3	5	6	6	6	6	8	5	2	—	47
Totais	2	13	15	25	29	20	34	19	28	11	6	1	203

Fonte: Arquivo do Estado de S. Paulo, Ordem 337, Lata 90.

expostos e dois agregados. Por estes dados se vê que as mães, mesmo quando solteiras e de baixa condição social, como se percebe pelos seus nomes, não deixavam de procurar dar instrução aos filhos. Do mesmo modo, há a ressaltar os expostos entre o reduzido número de crianças que freqüentavam as aulas régias de primeiras letras. Isto desmente, em parte, a afirmação de que só a elite abastada e poderosa tinha condições para alfabetizar os filhos.

Pela simples indicação do nome dos pais é difícil perceber sua ocupação e seu lugar na hierarquia social, mas é possível, pelo menos, descriminar aqueles que pertenciam à hierarquia militar ou exerciam uma atividade como a de cirurgião, por exemplo.

Autoridades Administrativas	Militares	Outros	Sem indicação	Total
2	39	5	103	149

Fonte: Arquivo do Estado de S. Paulo, Ordem 337, Lata 90.

Scanned with CamScanner

Entre estes, podemos apontar: 2 capitães-mor, 9 sargentos-mor, 17 capitães, 3 tenentes, 8 alferes, 2 furriéis, 1 cirurgião, 3 licenciados e 1 professor de primeiras letras.

É interessante notar que a lista de alunos de São Sebastião é a única que indica o destino desses meninos depois de aprenderem a ler e escrever. De um total de 42, 11 prosseguiram os estudos, passando à aula de gramática latina; 10 tornaram-se milicianos e 21 destinaram-se à agricultura e ofícios. Donde se conclui que, finda a instrução básica, a maioria começava a exercer uma atividade, sendo poucos os que continuavam por mais uns tempos nos estudos e esses se destinariam sobretudo à carreira eclesiástica.

Se atentarmos na tabela seguinte, verificaremos que os estudantes de gramática latina eram em número ainda mais reduzido que os de primeiras letras. Um esclarecimento: dado que para algumas localidades havia várias listas, foi feita a média para a indicação dos efetivos escolares. Essas médias vão indicadas com um asterisco.

Gramática Latina — Efetivos escolares

Localidade	N.º de alunos	Anos
Atibaia	11	1815
Guaratinguetá	17	1820
Itu	24*	1802-1820
Mogi das Cruzes	13*	1820-1821
Paranaguá	5*	1800-1810
Santos	11*	1801-1820
São Sebastião	11*	1800-1820
Sorocaba	12*	1812-1814
Taubaté	20	1801
Total	124	

Fonte: Arquivo do Estado, Ordem 337, Lata 90.

Na elaboração da seguinte tabela, em que se demonstra a idade dos jovens que se dedicavam aos estudos de latinidade nas vilas da capitania, teve-se o cuidado de utilizar apenas uma das listas

Scanned with CamScanner

daquelas localidades para as quais restaram várias. Aliás, nem todas as relações de estudantes fornecem a idade destes.

Idade dos estudantes de Gramática Latina

Vila	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	Total
Atibaia	—	2	—	3	4	1	—	—	—	—	1	—	—	11
Guaratinguetá	1	—	2	1	1	1	5	—	2	1	1	—	1	16
Itu	—	1	2	4	9	4	2	2	2	1	2	—	—	29
Mogi das Cruzes	—	—	2	1	1	—	—	3	2	3	1	—	1	14
Santos	—	—	2	1	1	2	—	—	—	—	—	—	—	6
São Sebastião	—	1	2	3	2	2	4	1	—	—	2	—	—	17
Sorocaba	1	1	—	—	1	2	1	1	2	2	2	1	—	14
Totais	2	5	10	13	19	12	12	7	8	7	9	1	2	107

Constata-se, portanto, que estava entre 12 e 16 anos a faixa etária em que se concentravam estes estudantes de Gramática Latina. É preciso acentuar que só as vilas mais importantes da capitania possuíam professor régio de Latim, e que, em geral, os alunos passavam pelo menos quatro anos neste aprendizado.

A lista elaborada pelo mestre da vila de São Sebastião, além de relacionar os estudantes que já tinham abandonado a aula, explicitava as razões por que o tinham feito. Esse documento é de tal modo importante que passo a transcrevê-lo integralmente:

"Manuel Francisco de Paula Negrão já foi promovido ao presbiterato.

Joaquim de Santana Mota já foi promovido ao subdiaconato.

Manuel Francisco dos Santos. Este estudante freqüentou a Aula dois anos mantido, com o que adquiriu antes com as suas agên-

Scanned with CamScanner

cias; e porque o pai não fazia gosto de que ele se aplicasse aos estudos, e nem quis assistir com o necessário viu-se obrigado a deixar os estudos.

Antônio Martins está em pretensão de ordens.

João Batista afilhado, e protegido do Reverendo Vigário desta vila descaído da graça do seu protetor retirou-se para Santos para a companhia de suas tias.

Manuel de Escovar freqüentou a Aula até que seus pais tiveram carta de outro filho, que supunham morto, e que voltava a cuidar em ordens.

Domingos de Oliveira freqüentou a Aula até a morte da mãe, que procurava dar ao filho emprego honroso; porque o pai o queria consigo na vida de pescador.

Vitoriano dos Santos criatura, e parente da mulher do Coronel Manuel José da Graça veio para a Aula de Santos quando o sobredito Coronel passou segunda vez a comandar a Praça de Santos.

Antônio José Inácio Castição tornou à vida mercantil, e comerciante, que antes da estudiosa praticava.

Antônio Cândido veio para a cidade de São Paulo com seu pai o Tenente-Coronel Cândido Xavier de Almeida quando acabou de comandar a vila de S. Sebastião.

Joaquim Manuel saiu da Aula quando quis, porque, sendo filho-famílias, é árbitro da sua vontade, assim como são a mãe, irmãs, e outro irmão, que todos governam ao pai, e cabeça da casa.

Mateus José Leite. Este estudante foi mandado para a Aula de Santos por seu pai, que receou fosse o filho mal visto por mim por um enorme atentado cometido com um meu sobrinho, e afilhado, que comigo vivia."[60]

Este documento, muito raro em seu gênero, é extremamente significativo na medida em que fornece dados importantes não só para um estudo da mentalidade, mas também para o conhecimento das várias situações em que se encontravam aqueles que então optavam pelos estudos mais avançados de latinidade.

Temos, em primeiro lugar, o fato de que, em dois casos, a vontade da mulher prevaleceu à do marido, quer na insistência de estudos para o filho, quer na desistência dos mesmos. Casos, portanto, em que a mulher não era tão submissa como a crônica nos tem transmitido.

Em segundo lugar, constata-se a presença de elementos destinados à vida eclesiástica e, por outro lado, uma certa oposição entre a vida mercantil e estes estudos. A salientar ainda o caso dos pais que retiraram o filho da aula porque outro filho queria

Scanned with CamScanner

tomar ordens, fato revelador de que, numa mesma família, bastava um eclesiástico.

Estes estudos nem sempre eram da responsabilidade dos próprios pais, havendo quem os seguisse por simples proteção de alguém altamente situado na comunidade.

Como era de supor, as aulas régias da cidade de São Paulo apresentavam maior freqüência de estudantes: a aula de primeiras letras tinha 56 alunos; a de Gramática Latina, também 56. Nesta última lista é de se notar um fenômeno que não ocorria nas vilas da capitania, ou seja, o número considerável de "filhos de pai incógnito" que freqüentavam a aula de latinidade: oito.

Sendo a capital, São Paulo possuía mestre de Retórica, com 9 alunos, em 1812; e mestre de Filosofia Racional, em 1800 com 30 estudantes, 20 dos quais eram padres.

Esta análise dos efetivos escolares na Capitania de São Paulo permitiu a constatação de que o número daqueles que freqüentavam as aulas gratuitas era muito reduzido, e mais reduzido ainda devia ser o daqueles que freqüentavam as aulas de professores particulares mediante pagamento mensal. Portanto, todos aqueles meninos que conseguiam alfabetizar-se deviam-no aos seus familiares ou, no caso de pais abastados que possuíam sítio ou fazenda com uma capela, ao capelão contratado para os ofícios religiosos.

Se o número de estudantes era reduzido, isso não significa que eles não desempenhassem um papel importante na comunidade, a ponto de, como vimos, serem ressaltados nas listas de população do século XVIII. Era comum sua participação nas festas religiosas ou cívicas organizadas praticamente desde o início da colonização, como o mostra um documento enviado da metrópole em 1728: "com pouco menos antiguidade, que a do descobrimento do Brasil, veneravam nele, como padroeiras, as onze mil virgens, sendo os estudantes dessa Capitania, os que se empenham mais nos seus aplausos, e festejos; e com a modéstia, e regularidade devida usavam das máscaras para melhor disfarçarem a galantaria dos bandos, danças e entremezes, e alardes, em que por muitos dias antecedentes ao da festa das Santíssimas Virgens costumavam andar pelas ruas e para o poderem fazer pedem licença aos governadores nas cidades, em que os há, e nas mais vilas aos Capitães-mores delas."[61]

A esses festejos espontaneamente celebrados pelos estudantes, que mascarados percorriam as ruas em "bandos, danças, entremezes e alardes", contrapõem-se os festejos dirigidos, como se depreende das instruções do governador Franca e Horta aos professores de Filosofia, Retórica e Gramática Latina da cidade de São Paulo: "No detalhe das festas, que se vão aprontar para festejar-

Scanned with CamScanner

mos a feliz chegada de S.A.R., e de Sua Augusta Família à capital do Rio de Janeiro, está determinado que nas três noites de encamisadas, que hão-de fazer os cavaleiros milicianos e nas três noites de fogos dados pelo corpo de negócio, os estudantes de todas as classes darão um carro de Parnaso com oitero (*sic*) em que se repitam, e façam obras alusivas a tão sublime assunto." Os estudantes seriam orientados pelos mestres em suas composições poéticas.[62]

Pouco se pode escrever sobre a educação das meninas na Capitania de São Paulo, pois, totalmente ausentes das aulas régias, também não são referidas pelos professores particulares que abriram aulas nas diversas vilas. A única referência à educação feminina dizia respeito às índias, pois, em 1767, o governador teve o cuidado de mandar para a aldeia de Itapecerica uma tal Esperança Machada para ensinar as meninas a coser, "e a todas as mais cousas de que for mestra".[63]

Já no século XIX, José Francisco Cardoso, administrador da Capela de Nossa Senhora das Neves da vila de Santos, pretendeu "edificar um seminário de educação de meninas donzelas"; mas, em 1819 a câmara foi de parecer que o requerimento era indeferível, primeiro porque o requerente não tinha meios para criar tal estabelecimento, e segundo porque o local escolhido, deserto e separado da vila "por um lago de mar que tem mais de meia légua de distância, cuja navegação nos tempos tempestuosos fica impedida", era "mais próprio para residência de anacoretas e infelizes degradados da sociedade do que para meninas donzelas se educarem separadas das casas de seus pais".[64]

Não se deve supor que os recolhimentos existentes na cidade tivessem como um de seus objetivos a instrução, pois os estatutos do Recolhimento de Santa Teresa estabelecem que as donzelas aí recolhidas deveriam saber ler e escrever.[65] Mais retiros espirituais que instituições educativas, os recolhimentos não parecem ter desempenhado na Capitania de São Paulo o mesmo papel que em outras regiões do Brasil.[66] Isto em relação aos recolhimentos mais antigos, pois aqueles que foram criados já no século XIX parecem ter outras características, entre as quais há precisamente a salientar a mudança da finalidade religiosa para a educativa. É o que se deduz das considerações tecidas pelo governador Franca e Horta acerca do estabelecimento do novo recolhimento em Sorocaba "para educandas", que inicialmente eram apenas seis.[67]

A instrução feminina na Capitania de São Paulo era, muito mais que a dos jovens, uma questão puramente doméstica, na qual o Estado não intervinha (uma vez que não se cogitava de meninas nas aulas régias) e nela própria só podia ter alguma influên-

Scanned with CamScanner

cia um familiar mais dotado para o ensino ou algum capelão de confiança.

Algo que chocava os viajantes estrangeiros na Capitania de São Paulo era o fato de as mulheres paulistas não cultivarem uma forma de saber muito apreciada na Europa: a economia doméstica. O governo de uma casa, para um europeu, exigia um certo número de conhecimentos que deveriam ser adquiridos durante a fase de educação.

No plano que Ribeiro Sanches elaborou para a "educação de uma menina até à idade de tomar estado, no Reino de Portugal", destinado às filhas de pais "honrados e com bens", aparecem enumeradas todas aquelas formas de saber adequadas à economia doméstica: "Seria necessário que uma menina ao mesmo tempo que aprendesse o risco, a fiar, a coser e a talhar, que aprendesse a escrever, mas escrever para escrever uma carta, para assentar em um livro que fez tais e tais provisões para viver seis meses na sua casa; para assentar o tempo de serviço dos criados e jornaleiros, e os salários; para escrever nele o preço de todos os comestíveis, de toda a sorte de pano de linho, de panos, de seda, de estamenhas, de móveis de casa; os lugares adonde se fabricam, ou adonde se vendem mais baratos." Para uma jovem, portanto, o aprender a escrever tinha apenas um objetivo: elaborar o livro de assentos de sua casa e escrever cartas, possivelmente para o marido ausente.

Do mesmo modo, o aprendizado da aritmética destinava-se a fins domésticos: "Seria útil e necessário que soubesse tanto de Aritmética que soubesse calcular, quanto trigo, azeite, vinho, carnes salgadas, doces serão necessários a uma família; escrever no seu livro os vários modos de fazer doces, e a despesa, e prever o proveito ou a perda que pode destas provisões tirar uma casa."

A moça que assim fosse educada até os 18 ou 19 anos de modo algum viveria ociosa e na ociosidade viam os educadores de então o maior perigo para a formação de uma jovem: "Não lhe ficaria muito tempo para enfeitar-se vãmente; e muito menos para se pôr a uma janela, ou a uma varanda, ler novelas e comédias, e passar o tempo enleada na ternura dos amantes."[68]

Se, nas casas de pessoas honradas e com bens, a moça devia ser preparada para a escrituração doméstica, nas casas nobres, cuja organização era mais complexa, a dona de casa devia estar apta para realizar uma autêntica contabilidade. Nas cartas da marquesa de Alorna a uma sua filha que ia casar-se vemos que era o mordomo quem inspecionava toda a administração da casa e quem escriturava "um livro de razão" no qual eram lançadas todos os dias as despesas da cozinha, cavalariça, adega e copa, embora cada um dos chefes destes serviços tivessem eles próprios

Scanned with CamScanner

seus livros de contabilidade. Todas as semanas a dona da casa presidia à confrontação dos vários livros domésticos, a fim de que não houvesse engano nas contas.[69]

Mais simplificada nas casas burguesas, mais complexa nas casas nobres, a economia doméstica constituía em Portugal, como no resto da Europa setecentista, uma esfera do saber no qual a jovem tinha de ser treinada, a fim de bem desempenhar suas funções dentro do lar. Ora, os viajantes estrangeiros que percorreram a Capitania de São Paulo no fim do período colonial são concordes em afirmar que de tais tarefas não cogitavam as donas-de-casa paulistas. John Mawe, por exemplo, escreveu: "ocupam-se muito pouco com assuntos domésticos, confiando tudo quanto se refere às dependências inferiores da direção da casa, ao negro ou à negra cozinheira, e deixando todos os outros assuntos a cargos dos servos".[70]

3.3 — *A emancipação tardia*

Philippe Ariès já ressaltou que nas sociedades passadas a idade das pessoas era sempre indicada com um "mais ou menos", não se constatando qualquer rigor nesse cômputo.[71] Não é de causar espanto, portanto, que na sociedade paulista do século XVII e inícios do XVIII, o momento em que se pedia a emancipação dos jovens dependesse mais da sua situação concreta no interior do núcleo familiar do que de terem atingido a idade legal para essa solicitação.

Seria natural o pedido de emancipação por parte dos órfãos, ou seja, na terminologia da época, os que não tinham pai, mas estes nem sempre o faziam ao chegar aos 20 anos. Às vezes esperavam mais tempo. Por exemplo, quando em 1680 Jorge Moreira pediu para apresentar testemunhas que provassem ser ele "apto e suficiente para se governar e viver de per si", dizia ter 24 para 25 anos.[72]

Ora, se a maioridade era atingida aos 25 anos, o pedido de emancipação, feito quando os jovens tinham quase esta idade e não os 20 anos da lei, indica que na sociedade paulista — sobretudo no século XVII e no início do XVIII — a emancipação e a maioridade eram eventos da vida familiar que se relacionavam mais com as circunstâncias, com o modo de viver, do que com a idade cronológica.

Encontramos mesmo petições de emancipação redigidas quando o órfão já há muito atingira a maioridade, o que só pode significar que a ligação com a casa paterna e a submissão à mãe viúva permanecia para o filho solteiro fosse qual fosse sua idade. Quan-

Scanned with CamScanner

do, em 1715, João Pacheco Gato requereu sua emancipação ao Juiz dos Órfãos, já tinha 33 anos. Mesmo assim, a mãe viúva impunha certas condições. Ao lhe ser lida a petição do filho, respondeu que "levava gosto de que se emancipasse", mas que "esperava dele que a ajudasse" como até ali fizera e que também ajudasse a casar suas irmãs.[73] Nesse mesmo ano, um outro irmão, Manuel Pacheco Gato, também quis libertar-se da tutela materna, com 31 anos. A mãe concordou, mas, tal como ocorrera com o outro filho, estabeleceu condições de ordem moral: "que sempre a ajudara e a seu pai defunto, e que esperava dele obrasse o que até agora tinha obrado".[74] Mais dois irmãos se desprenderam do clã familiar, em 1717: Francisco Xavier Paes, de 29 anos, e José Gonçalves da Costa, de 28. As palavras da mãe foram idênticas às que proferira nos outros dois pedidos de emancipação: ela acreditava que o filho Francisco "a ajudaria na sua velhice e a suas irmãs pelo modo que tinha nele visto quando foi para as minas do ouro"; em relação ao filho José, disse que ele, "quando seu pai o mandou ao sertão dera conta da sua pessoa" e que ela contava que, "ainda que fosse emancipado, lhe não faltaria em todas as ocasiões necessárias e a suas irmãs".[75]

A tardia — e mesmo desnecessária, do ponto de vista legal — emancipação dos jovens na Capitania de São Paulo, neste período, encontra sua explicação no bandeirismo, pois, enquanto os filhos permanecessem sob a autoridade paterna, ou materna, o fruto das suas expedições pelo sertão seriam divididos com o chefe da família. Isso, aliás, é claramente dito num testamento de 1649, redigido por Francisco Borges:

"Declaro que aviei meus filhos Gaspar Borges e Francisco Borges para o sertão de todo o necessário, para da gente que trouxessem do dito sertão me darem a metade e eles se ficarem com a outra metade e assim se fará levando-me Deus para si com declaração que são meus filhos famílias que sempre e até o presente estiveram debaixo de meu domínio." Como o pai precisava, contudo, deixar um deles como curador de seus irmãos, todos filhos de um primeiro matrimônio, resolveu emancipá-lo no próprio testamento.[76]

Mais tarde, num outro contexto sócio-econômico, a presença dos filhos na casa paterna tornava-se tanto mais necessária quanto eles contribuíam com seu trabalho para a subsistência da unidade familiar. Principalmente no meio rural, e quando os pais eram já idosos, sua ajuda tornava-se imprescindível. Daí encontrarmos tantos requerimentos de pais solicitando a dispensa do serviço militar para os filhos com a alegação das tarefas rurais e da idade avançada dos progenitores. Vejamos um exemplo de petição deste tipo: "Diz Manuel Pereira da Silva, morador na Ca-

Scanned with CamScanner

pitania de São Paulo, estabelecido com fazenda de criar, roça e tropa no Caminho desta, que tendo ele dois filhos, um por nome Joaquim Pereira da Silva, e outro Francisco Rodrigues da Silva, ocupados, um em arreador de tropa, outro em feitor de sua casa, e ambos soldados de Cavalaria de Milícias, sucedeu serem chamados à Capital, para marcharem para o sul, um ficou livre, e o outro, que é o feitor veio debaixo de fiança, para estar sempre pronto quando o chamassem; este é o feitor, o qual se o tiram ao suplicante fica no maior desamparo possível por ser o suplicante um homem entrado em anos, e muito enfermo, carregado de filhas, pelo que se lhe tiram este filho, que é o seu amparo, jamais poderá subsistir."[77]

Em princípio, as mulheres podiam impetrar carta de emancipação aos dezoito anos, e não aos vinte, como os homens, "por se presumir que são mais cedo sagazes, e de melhor juízo"; mas, na prática, de nada servia este preito e homenagem ao rápido desenvolvimento feminino e à sua precocidade, como esclarece um jurista do século XVI:

"Agora de estilo e prática curial não se passa carta de emancipação a nenhuma mulher, posto que passe de vinte anos entregando-se-lhe seus bens depois que são de vinte e cinco anos. E algumas vezes costuma el-rei nosso senhor por especial mercê por justa causa, e a requerimento da mãe e parentes conceder-lhe provisões para lhe entregarem seus bens como se fossem maiores, quando lhe falta um ano pouco mais ou menos para idade perfeita."[78]

4 — *Maridos ausentes, mulheres abandonadas*

A mobilidade geográfica da população masculina da Capitania de São Paulo sempre foi muito acentuada, desde o início da colonização, por razões que variaram com o correr dos séculos, mas que sempre tiveram como conseqüência uma vida conjugal intermitente e também uma certa autonomia da mulher nos longos períodos em que permanecia como chefe do fogo, ou domicílio.

Os fatores que levaram a essa grande mobilidade geográfica foram vários e, nos séculos XVI, XVII e início do XVIII, podemos apontar como o principal as entradas no sertão e as viagens para as minas. Os homens partiam e as mulheres ficavam sozinhas e por vezes em situações econômicas difíceis, como se pode ver por uma carta escrita em 1711 por Antônio Rodrigues Moreira a sua mulher Filipa do Prado: "vossa mercê diz que a desgraça é com vossa mercê não é com razão sendo que eu sou o

Scanned with CamScanner

desgraçado que anda correndo o mundo". E aconselhava a mulher a que cobrasse sua legítima, uma vez que seu irmão também o fizera: "remedeie-se com isso até eu ir destas minas".[79]

Com a descoberta do ouro em Cuiabá, em 1718, o êxodo masculino acentuou-se; em 1721, escrevia o governador ao vice-rei, dizendo que até ao fim de maio partia muita gente para as minas, "porque os parentes que lá se acham os animam a que vão".[80] Mas as mulheres ficavam (só as de má fama se dirigiam para a região mineira) e, à frente da família, viam-se obrigadas a sobreviver por conta própria.

Embora nos recrutamentos militares os solteiros e os malcasados fossem os primeiros a ser alistados, isso não significa que por vezes os próprios casados não fossem chamados e, então, ou abandonavam o lar desertando ou acompanhavam sua unidade para onde ela fosse. De qualquer modo, as mulheres ficavam sozinhas. O governador da capitania, em relação aos casados, hesitava entre a persuasão e a violência: por um lado, garantia que pagaria a parte do soldo que eles quisessem a suas mulheres durante sua ausência; por outro, ameaçava de prisão as mulheres cujos maridos não se apresentassem para a recruta.[81]

Não era apenas o recrutamento que afastava os homens de suas casas. Em 1821, uma mulher da freguesia de Mboy queixava-se de que seu marido não cessava de andar no serviço de Sua Majestade, encontrando-se no momento no serviço do capim na vila de Santos, apesar da sua avançada idade. A situação da mulher era ainda mais difícil pelo fato de seus filhos homens, que podiam ajudá-la na velhice, terem todos assentado praça.[82]

Os próprios milicianos se viam obrigados a abandonar suas casas com freqüência. Veloso de Oliveira, em sua *Memória* sobre a Capitania de São Paulo, refere a "violência de os obrigarem a comparecer na cidade, não só para mostras e exercícios, que se devem fazer nas próprias freguesias e concelhos, mas para guarnecerem as ruas na procissão de Corpo de Deus, e fazerem, sem necessidade, o serviço próprio do Exército da primeira linha, compelidos a jornadas de cinqüenta, e sessenta léguas por ida, e volta, deixando ao desamparo suas casas, e famílias, perdendo muitos dias de trabalho, obrigados a despesas extraordinárias, e sujeitando-se muitos a empréstimos, e dívidas, que ao depois não podem pagar sem custosos sacrifícios."[83]

Também aqueles que exerciam cargos na câmara se viam forçados a abandonar seus arraiais e sítios para irem morar na vila durante o tempo que durasse seu mandato municipal. Aliás, esta situação fornecia o principal argumento quando algum arraial pretendia erigir-se em vila. Assim, por exemplo, os moradores da freguesia de Jaguari, do termo de Atibaia, justificavam em 1797:

Scanned with CamScanner

"Que os moradores da dita freguesia são obrigados a exercerem os cargos da república da vila de Atibaia com notável detrimento, deixando suas casas, lavouras, mulheres, e filhos pelo ano da sua ocupação, alugando casas para suas residências, porque na dita vila as não têm, além das mais despesas, o que comodamente podem fazer na dita freguesia onde têm suas casas, e necessários."[84]

Quando não eram as obrigações militares (ou a fuga a elas pela deserção) e municipais que forçavam os homens a passar longos períodos fora de suas casas, eram as atividades econômicas que os impeliam para uma vida itinerante. Tropeiros e negociantes, sempre em constantes viagens, pouco tempo permaneciam junto de suas mulheres.

Quando, em 1783, em seu "Divertimento admirável", Manuel Cardoso de Abreu descreveu as ocupações dos habitantes da cidade de São Paulo, a mobilidade geográfica da população masculina ficou bem patente: "Os habitadores da cidade vivem de várias negociações: uns se limitam a negócio mercantil, indo à cidade do Rio de Janeiro buscar as fazendas para nela venderem; outros da extravagância de seus ofícios; outros vão a Viamão buscar tropas de animais cavalares ou vacuns para venderem, não só aos moradores da mesma cidade e seu continente como também aos andantes de Minas Gerais, e exercitam o mesmo negócio vindo comprar os animais em São Paulo para os ir vender a Minas, e outros, finalmente, compram alguns efeitos da mesma Capitania, como são panos de algodão e açúcar, e vão vender às Minas, labutando nesta forma todos naquilo a que se aplicam."[85]

Uma das características mais marcantes, portanto, da vida conjugal na Capitania de São Paulo diz respeito à freqüência com que os maridos se ausentavam de suas casas por períodos mais ou menos longos. Essas ausências acarretavam algumas conseqüências. Em primeiro lugar, a mulher paulista adquiriu durante a época colonial (ao contrário do que se pode observar mais tarde no império) uma certa autonomia, na medida em que se viu freqüentemente sozinha, obrigada a resolver seus problemas e a lutar pela sua sobrevivência. Esta situação, por sua vez, determinou um aumento do poder materno e a fixação dos filhos homens ao lar a fim de colaborarem mais eficazmente na sobrevivência da unidade familiar. Emancipação tardia ou casamento tardio resultaram desse aumento do poder materno. A outra conseqüência foi, sem dúvida, uma vida sexual mais espaçada e a diminuição considerável no número de filhos, quando não uma vida sexual extraconjugal.

As viagens dos maridos facilitavam os atos de violência contra os elementos femininos da família, quer se tratasse da própria mulher ou das filhas. Contava em 1816 um morador de Taubaté

Scanned with CamScanner

que, tendo-se ausentado de sua casa, um tal João Felizardo, forçando uma janela que estava mal fechada, introduziu-se no aposento onde estava sua mulher "e a quis violentar por meios libidinosos". Ela conseguiu escapar e correu "a buscar socorro em um vizinho mais chegado".[86]

Vimos já, em capítulo anterior, que a maior parte das seduções ou raptos ocorriam quando o pai se encontrava viajando. Aliás, um documento que encontramos mostra que as ausências paternas também podiam ser aproveitadas para subtrair a própria força de trabalho representada pelas filhas. Manuela de Sales, da freguesia de Santo Amaro, queixou-se ao governador de que, na ausência de seu marido, um vizinho induzira uma sua filha, levando-a para casa ocultamente, e a empregara durante seis meses "em todo o gênero de trabalho assim caseiro como de roça". Em vista disso, pedia para "ser indenizada do trabalho de sua filha à razão de 100 réis por dia que ao todo dão 18$000".[87]

É certo que as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* incitavam as mulheres a seguirem seus maridos para onde eles fossem: "mandamos a todos os nossos súditos façam vida marital com suas mulheres, e a elas que acompanhem a seus maridos, como são obrigadas, aos lugares onde com decência com eles puderem viver".[88] Mas esta última ressalva à obrigação de acompanhar os maridos mostra bem a necessidade de adaptar a norma às situações vividas. Nenhuma mulher podia ser obrigada moralmente a acompanhar o marido se este fosse sertanista ou explorador de minas, soldado ou desertor.

As ausências dos maridos transformavam-se por vezes em autêntico abandono do lar. Assim, a solução adotada por muitas mulheres da Capitania de São Paulo era a de voltar para a casa de seus pais, pois deste modo encontravam maior amparo para sobreviver. Esta situação mantinha-se por vezes durante longos anos e só quando os progenitores faleciam é que a mulher pedia a intervenção do governador no sentido de obter algo para sua subsistência.[89]

5 — *A honra da mulher casada*

Quer do ponto de vista das normas religiosas, quer das normas jurídicas, a desigualdade entre os sexos resulta bem patente na questão do adultério. Numa obra publicada em fins do século XVII e intitulada *Armas da castidade*, o padre Manuel Bernardes consagra todo um capítulo à questão "Como se portará uma mulher casada, para não cair em adultério, ou já caída nele?", sem

Scanned with CamScanner

que haja um capítulo equivalente sobre o homem casado. É certo que anteriormente respondera à questão "Com que considerações poderá um entrar em temor de Deus, para se abster do pecado de adultério", mas aqui o adúltero não é o marido que comete o pecado de adultério contra a mulher, e sim o homem que dorme com mulher casada. Portanto, permanece a desigualdade entre os dois cônjuges no que se refere a esta matéria.

Para este autor, a mulher é para o consorte "peça de maior estima" do que a fazenda ou a saúde. "De sorte que se um homem pusesse fogo a todas as searas, casas, e mais possessões de seu próximo, e o enchera de cutiladas, e nomes afrontosos, não lhe faria (claro está) tão grave injúria como conhecendo a sua mulher. E é tão profunda a chaga da infâmia e afronta que daqui resulta no inocente ofendido, que não se cura com o tempo; e sempre fica ressentido e envergonhado."[90] Donde se segue que "em que quase todas as nações, ainda as que carecem da polícia cristã, tem este delito pena de morte, e o marido impunidade, se a executar".

Toda ênfase é dada às regras que as mulheres devem seguir para evitar cair em adultério:[91]

1.ª) "Ao contrair matrimônio escolha quanto for possível parelha na idade, condição, e saúde, e qualidade: porque das contrárias desigualdades se originam os desgostos, aborrecimentos e ausências, que depois vêm a parar em adultérios". Um adágio popular está, portanto, na base desta regra: "Se queres não casar mal, casa com igual".

2.ª) "Seja muito amiga da honra, e bom nome", pois este "vale mais que muitas riquezas."

3.ª) "Leiam e meditem exemplos de matronas castas, que antes escolheram perder a vida, que violar a fé conjugal."

4.ª) Além destes conselhos mais gerais, o padre Manuel Bernardes desce às minúcias da vida cotidiana da mulher casada, no sentido de evitar serviçais alcoviteiras: "Não aceite em casa criada de quem possa haver suspeita má, ou desconfiança. Se alguma das que a servem, começar a fazer ofício de terceira trazendo algum escrito, ou recado, ou louvando as prendas de tal ou qual sujeito, ou metendo-lhe tédios e desprezos do marido próprio: dissimule por então, e busque ou arme alguma causa de a despedir de seu serviço; quando lhe não esteja melhor revelar a verdadeira." Transposto para o Brasil colonial, devia a mulher ter cuidado com suas escravas, de maneira a não permitir que estas fossem mensageiras de algum sedutor.

5.ª) "Nas ausências do marido convém observar mais recato, e recolhimento". Além de que, aconselha o padre Manuel Bernar-

Scanned with CamScanner

des, para que estas ausências "possam levar-se sem perigo ou tentação", seria bom que as mulheres casadas se abstivessem do "toro conjugal a breves intervalos com mútuo consentimento". Ou seja, por outras palavras, para evitar a tentação do adultério nas ausências do marido, era bom ir treinando a abstinência sexual mesmo quando este estava presente.

6.ª) "De nenhum homem aceite dádivas, sem título claramente honesto: porque esta é uma das portas principais por onde os solicitadores entram a entabular sua pretensão. E se for cobiçosa, há-de querer mostrar-se agradecida, e depois amorosa."

7.ª) "Não se confie levianamente de parentes por consangüinidade, ou afinidade, ainda que a idade, e gravidade, e a ordem sacra os acredite. Poucas visitas, e essas diante de gente, e recebidas sempre com atenção ao decoro, e sobre os estribos da sisudez: e melhor é a rusticidade com honra, que sem ela a cortesania." O padre faz alusão aqui sobretudo ao comportamento da mulher nobre, habituada aos costumes da corte, que recebia constantes visitas em seus aposentos.

8.ª) "Se algum ocioso ao passar lhe disser razões de galanteio, nada responda, nem ainda para se mostrar irada." Mas o melhor de tudo seria sair de casa raramente, pois até uma ida à igreja poderia ser perigosa: "porque por miséria humana, e instigação diabólica, pode suceder, que indo a buscar indulgências, traga pecados".

9.ª) "Não queira em sua casa mais alfaias, nem aparato do que as posses da sua fazenda sofrem." A mulher perdulária e ostentatória que sempre precisa de dinheiro é aquela que mais facilmente cometerá adultério: "sobre o penhor da sua honra não faltará quem lho empreste".

Nesta série de regras para a mulher casada evitar cair em adultério, deve-se ressaltar o conselho contra o adultério-vingança: "Se o marido lhe dá mau exemplo nesta matéria, e por isso lhe vem a tentação de recompensar uma injúria com outra semelhante, advirta bem, que neste pensamento vão envolvidos muitos erros, e desatinos." Qual o argumento do padre? Simplesmente o ensinamento de Cristo: "que é não dar mal por mal, senão bem".

Nesta obra do moralista do século XVII, transparece de forma bem mais explícita do que em outros textos eclesiásticos a unilateralidade do crime de adultério, talvez porque o tratado de moral, em vez de afirmar princípios ou normas abstratas, preocupa-se de preferência com as situações reais e leva estas em conta.[92] Já o texto das *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* permanece ao nível da abstração que caracteriza a norma: "É muito grave, e prejudicial à República o crime do adultério contra a fé

Scanned with CamScanner

do matrimônio, e é proibido por Direito canônico, civil e natural, e assim os que o cometem são dignos de exemplar castigo." Neste texto, embora se pressuponha que a gravidade do crime é a mesma, quer seja a mulher quer seja o marido a cometê-lo, nada é dito a tal respeito. Só há menção às punições devidas àqueles clérigos que dormissem com mulheres casadas: "se algum clérigo de Ordens Sacras, ou Beneficiado, for acusado de adultério pelo marido da adúltera, e se provar quanto baste para ser preso, prendam no aljube, e sendo convencido seja por sentença deposto das ordens, e degradado por cinco anos para a ilha de S. Tomé, e em pena pecuniária a nosso arbítrio".[93] Como veremos mais adiante, a pena prevista pelas *Ordenações* para aquele que dormisse com mulher casada era muito mais pesada do que esta que a Igreja previa para seus membros culpados de tal crime.

E as leis do reino consagravam a visão unilateral do adultério, uma vez que o Código Filipino só punia a adúltera e aquele que com ela dormia, sem qualquer alusão à punição do marido adúltero. Sobre o elemento feminino do casal recaía a severidade da lei: "E toda a mulher, que fizer adultério a seu marido, morra por isso."[94]

Mesmo quando as justiças não puniam a mulher em decorrência de uma acusação do marido, este se encarregava de fazer justiça por suas próprias mãos.

Muitas vezes, no Brasil colonial, a mulher pagava com a vida a mais leve suspeita de adultério, pois o marido não hesitava em matar para salvar sua honra, ou a aparência dela. O ajudante José Galvão Freire matara sua mulher, D. Maria Eufrásia de Loyola, e ferira o estudante Manuel de Moura, em Guaratinguetá, "por achá-los em adultério", mas queixava-se num requerimento de que o juiz e o escrivão, "empenhados em proteger o adúltero", o tinham feito inocente na devassa, motivo pelo qual a Mesa do Desembargo do Paço lhe negara o alvará de fiança. Aproveitando, então, o "jubilo proveniente da feliz restauração de Portugal", implorou novamente o seguro real, "atento o gravíssimo prejuízo que sofre pelo seqüestro de seus bens, e ausência de sua casa".

O parecer da Mesa foi favorável ao criminoso e é interessante atentar nas razões invocadas para essa benevolência: "Parece à Mesa que o suplicante está nos termos de merecer a graça que pede do seguro real vista a natureza e circunstâncias do delito, que cometeu, que admite defesa segundo as leis de V.A.R. até o ponto de não poder sofrer castigo algum provando-se que havia adultério. E suposto pela informação a que se procedeu pelo Corregedor do Crime da Corte e Casa constou, que da devassa não se provava que havia adultério entre a mulher do suplicante, e o que fugiu na ocasião, em que a matou, e que nem ela foi morta

Scanned with CamScanner

sendo apanhada em adultério, contudo a mesma devassa não exclui a defesa do réu, antes dela se vê, que na ocasião, em que este entrou em casa os achou ambos deitados em uma rede o que era bastante para suspeitar-se perfídia, e adultério, e acender a cólera do suplicante que levado de honra e brio cometeu aquela morte em desafronta sua, julgando-se ofendido. Pelo que a natureza do delito desculpável pela paixão, e arrebatamento com que foi cometido e pelo favor que merecem na sociedade os matrimônios, e o poder ainda o réu alegar e provar defesa que o releve o fazem digno da graça que implora."[95]

Este documento é dos mais significativos, pois mostra bem como as próprias autoridades judiciais encaravam com benevolência o crime passional, quando o marido matava a mulher para salvar sua honra, mesmo que legalmente o adultério não tivesse sido provado. Porque, se o fosse, o marido não receberia nenhuma pena.

Lemos no tít. XXXVIII do Liv. V das Ordenações: "Achando o homem casado sua mulher em adultério, licitamente poderá matar assim a ela, como o adúltero, salvo se o marido for peão, e o adúltero fidalgo, ou nosso Desembargador, ou pessoa de maior qualidade."

Assim, o assassinato da mulher às mãos do marido por simples suspeita de adultério, não provado, aliás, no processo da vila de Guaratinguetá, tinha todas as condições para encontrar, da parte das altas instâncias judiciárias, como a Mesa do Desembargo do Paço, a benevolência dos que formulavam os pareceres sobre os requerimentos de graças ou perdões.

Quando o marido pegava os adúlteros em flagrante, podia matá-los sem ser punido; mas, para punir a mulher adúltera que fugira de casa precisava de a acusar judicialmente. Diz o texto das Ordenações: "E se ela para fazer adultério por sua vontade se for com alguém de casa de seu marido, ou donde a seu marido tiver, se o marido dela querelar, ou a acusar, morra morte natural."[96] Mas, também neste caso, o texto legal não impedia que na prática o marido freqüentemente matasse com suas próprias mãos a adúltera fugitiva, como contava o padre Leonardo do Vale numa carta escrita de São Vicente, em 1565: "Uma certa mulher casada perseverou alguns anos em mau estado com outro casado, andando ambos pelos matos, sem nunca a justiça eclesiástica nem secular os poder prender nem evitar tão grande escândalo, até que um dia, dando com ela o marido, lhe deu algumas vinte ou mais feridas, algumas delas tais que uma só bastava para nunca mais falar."[97]

Observa-se contudo que, entre as classes populares, a prevaricação da mulher casada não constituía um delito tão reprovado

Scanned with CamScanner

quanto entre as camadas superiores. É comum encontrar-se na documentação a referência a mulheres "furtadas" a seus maridos, como se elas fossem um objeto que se rouba a um proprietário. Mas, quando analisamos mais de perto esses documentos, vemos que muitas vezes a mulher acompanhou voluntariamente o "furtador", abandonando o lar. E, em alguns casos, percebe-se mesmo que é o marido a temer represálias e não o adúltero, como podemos ver pela seguinte ordem do governador Lobo de Saldanha ao comandante do registro de Jaguary: "Aleixo Pedroso moço de estatura ordinária, cabelo preto comprido, furtou uma mulher casada na vila de Jundiaí, por nome Maria José, que levou dois filhos pequenos, consta-me está vivendo na Camanducaia, adiante desse Registro, e não sei se com o nome mudado de Manuel João, este homem carece ser castigado pelos crimes que tem e para evitar cometa o que intenta de matar o marido da referida mulher."[98]

A honra da mulher, e, conseqüentemente, a reputação do marido, podiam ser atacadas não apenas por atos, como o adultério ou o abandono do lar com um sedutor, mas também por palavras, e neste aspecto os paulistas das camadas superiores parecem ter sido extremamente sensíveis às agressões verbais acerca do comportamento de suas esposas.

Ao chegar a São Paulo um homem muito desbocado, o governador Rodrigo César de Meneses pedira-lhe que "se abstivesse na largueza de falar, pois vinha servir em uma terra onde os naturais dela cuidavam só em defender a sua honra", mas nada conseguira com suas advertências e o indivíduo não fazia outra coisa senão "chamar aos homens principais bêbedos e cornudos, não havendo mulher alguma honrada na sua boca". Em vista deste procedimento, foram dirigidas petições ao governador no sentido de castigar esse homem pelas suas ofensas verbais.[99]

Segundo o depoimento dos moradores da vila de São Carlos, em 1819, o tenente Antônio de Cerqueira César, "homem de péssima conduta", tivera de fugir de um marido ultrajado que lhe queria bater por ele se ter gabado da mulher dele, pondo assim em causa a sua honra.[100]

Nestas questões, freqüentemente chegavam queixas ao governador, como conta Franca e Horta, em 1805, ao comentar o mau procedimento do ouvidor de São Paulo: "achando-se de correição na vila de Sorocaba se arrojou a temeridade de solicitar uma mulher casada, que tendo sempre vivido com toda a honestidade, e recato, e em boa harmonia com seu marido, viu atacado o seu decoro por quem em vez de a defender segundo é obrigado pelas leis, só procurou perturbar a paz, e a união destes consortes pelo seu descomedido apetite, formando mil enganos à dita mulher pa-

Scanned with CamScanner

ra ver se fazia cair no laço a sua inocência, conforme me representou seu mesmo marido, e me foi patente por outras pessoas."[101]

Vimos, no início deste capítulo, que os moralistas aconselhavam, a fim de evitar às mulheres a tentação do adultério, poucas visitas e estas sempre diante de outras pessoas; também poucas saídas, pois a própria freqüência das igrejas poderia tornar-se perigosa. A reclusão da mulher era, portanto, a melhor garantia para sua honestidade e boa fama, como se a própria sociabilidade e a participação na vida da comunidade constituíssem outras tantas ocasiões de pecado.

Mas, obedeceria o comportamento da mulher casada a essas normas ditadas pelos moralistas? Estaria a paulista realmente confinada ao seu domicílio, urbano ou rural, ou participaria ela das formas de sociabilidade então vigentes?

É nos relatos dos viajantes estrangeiros que deparamos com o maior número de informações a tal respeito, pois, na medida em que a sociabilidade colonial se diferenciava da européia, as diferenças eram por eles cuidadosamente anotadas. Mas essas informações por vezes se contradizem: enquanto Spix e Martius enfatizam a sociabilidade da mulher paulista, Saint-Hilaire acentua sua reclusão.

Quando alguns viajantes alemães visitaram a fábrica de ferro de Ipanema, foram recebidos pelo contador, chefe de numerosa família, e o jantar em sua casa aparece como um momento privilegiado de sociabilidade, na medida em que se reuniam à mesa numerosos convivas, tendo assim as mulheres da família oportunidade para se comunicarem com o mundo exterior. Vejamos a descrição que Spix e Martius fizeram de um desses jantares: "Nosso hospedeiro gabava-se de muita experiência na arte de fazer vinho americano; por isso, a refeição acabava em geral ao toque das taças de champanha nacional. Além de todos os membros da família patriarcal, também tomavam parte todo vizinho, amigo ou estranho, de passagem. Na mesa eram servidos pratos simples, porém abundantes, como ensopado de vaca ou de porco, um assado de paca, cutia ou tatu, que os filhos da casa haviam trazido do mato; em seguida a gostosa canjica; finalmente, quantidade de frutas em calda, que na Europa seriam sobremesa de grande luxo. Na alegre companhia levantava-se, não raro, um conviva no fim, para saudar, com versos improvisados, especialmente as senhoras, e todos os convivas cobriam de elogios o poeta, sem reparar na métrica nem na rima, assim como as pessoas a quem os versos eram endereçados."[102]

Já para Saint-Hilaire a experiência foi outra e mesmo na cidade "as mulheres pouco se deixavam ver". Conta ele que não teve oportunidade de ver nenhuma senhora paulista: "fui à casa

Scanned with CamScanner

de uma das pessoas mais distintas da cidade, e, como a mesma se encontrasse no momento de se pôr à mesa, convidou-me para jantar; aceitei o convite, mas jantamos sós, pois sua mulher não apareceu".[103]

Se em relação ao jantar, momento privilegiado de sociabilidade nas camadas superiores da sociedade paulista colonial, os testemunhos divergem, parece, contudo, que a participação feminina em outras formas de sociabilidade não foi posta em dúvida por nenhum viajante. Segundo o inglês John Mawe, as mulheres participavam de todas as festas públicas que em geral se terminavam com reuniões onde se jogava baralho ou se dançava.[104] Se isto ocorria na cidade, no meio rural as mulheres estavam presentes nas alegres noites de mutirão ou dirigiam-se à vila nos domingos e dias santos para assistir à missa ou participar de festas religiosas. Como veremos mais adiante, ao analisarmos os processos de separação dos casais, muitas paulistas se queixavam da tirania dos maridos que as queriam manter reclusas, o que prova que não era sem luta que as mulheres aceitavam tal situação, contrariando assim o velho adágio: "A mulher e a galinha, com sol recolhida."

6 — *Problemas conjugais*

Se uma das características do Antigo Regime é a interferência do Estado na esfera privada, temos um exemplo disso na intervenção do governo nas desavenças entre casais. Escrevia o secretário do governador de São Paulo, Franca e Horta, ao capitão-mor de Iguape, a respeito de um casal desavindo: quanto à mulher, "a tome debaixo da sua proteção, para que se lhe não faça violência alguma, nem seja perturbada no governo pacífico de sua casa e bens"; quanto ao marido, "o mande chamar à sua presença e o advirta do bem que deve tratar a sua honrada mulher".[105]

O apelo ao governador para sanar as desavenças conjugais parecia ser na Capitania de São Paulo o recurso habitual daquelas mulheres que hesitavam em iniciar um processo de divórcio ou separação no tribunal eclesiástico. Isso ressalta claramente de um requerimento: "Diz Dona Antônia de Almeida da vila de Sorocaba, mulher do Capitão Antônio de Almeida Leite Penteado que em companhia dele tem a suplicante servido sofrendo pelo decurso de 15 anos a pouca fidelidade que o seu suplicado marido sempre praticou a seu respeito, pretendendo a suplicante neste contínuo sacrifício que fazia conservar a união, que deve haver entre os cônjuges e na esperança de que os anos o fizessem conhecer seus erros e mudar de costumes. Não são, Exmo. Sr., me-

Scanned with CamScanner

ras suspeitas nem leviandades feminis em que consistem esses sofrimentos da suplicante. São fatos públicos da vida do suplicado são crimes que se têm declarado pelas Justiças em consequência de raptar filhas alheias que ele tem feito. São as perseguições das partes ofendidas com as ordens dos predecessores de V. Exa., que tudo tem redundado em prejuízo de seu casamento." A situação chegara a tal extremo que o marido queria receber em sua casa a causa principal das desavenças entre eles, para a mulher "ser como serva de sua rival". Como ela não aceitou tal arranjo, o marido pretendeu divórcio, "habitando em casas diferentes" e ultrajando a mulher "com cartas torpíssimas, escrevendo pelas janelas palavras impudicas, sobretudo tirando-lhe violentamente os bens", pretendendo deixá-la "em última miséria", razão pela qual ela recorria "à imparcial mão" do governador.[106]

A intervenção do governador era requerida sempre que a mulher se encontrava numa situação crítica, abandonada pelo marido e precisando de uma pensão de alimentos para sobreviver. As questões tornavam-se tanto mais complicadas quanto maiores eram os bens do casal em litígio. Vejamos o seguinte requerimento: "Diz Ana Eufrosina da vila de S. Carlos, que recebendo em matrimônio, há 13 anos, pouco mais ou menos com João José dos Reis, a tempo que ambos nada possuíam foram adquirindo e conservando os bens de fortuna de que hoje se compõe o seu casal, assim como negócio de fazenda seca, casas na vila, chácara, uma escrava e outros bens próprios de quem procura a decência de sua casa. Viveram em boa harmonia até certo tempo, mas dali em diante ou por desgraça da suplicante ou porque seu marido realmente se transformou, entrou a maltratá-la de todos os modos, até o ponto de a querer matar por várias vezes, como é público e ver-se a suplicante na dura precisão de procurar o asilo da casa de sua mãe Angélica Maria do Ó, sua mãe moradora na freguesia de Santo Amaro, como poderá informar o Rdo. vigário da mesma e o comandante dela Sargento-mor José da Silva de Carvalho, de cuja freguesia várias vezes tem voltado para a companhia do marido a ver se ele melhora." Contudo, estas tentativas não tinham tido sucesso, ou por o marido estar "realmente louco", ou por viver já com uma segunda mulher. Ana Eufrosina declara encontrar-se numa grande penúria e passando por necessidades tais "que a levarão à sepultura". Pedia, portanto, ao governador que mandasse o marido dar-lhe mensalmente a quantia de 1$600 réis e entregar-lhe um de seus dois filhos para lhe fazer companhia "até ver se melhora de fato o estado físico do mesmo, porque ele por várias vezes a tem lançado fora de casa".[107]

Pode-se observar que as questões matrimoniais sérias surgiam quase sempre depois de muitos anos de vida em comum e não nos

Scanned with CamScanner

primeiros anos de casamento. Gertrudes Maria de Godoi, por exemplo, moradora no termo da vila de Bragança, estava casada há mais de trinta anos com o alferes José Ortiz de Camargo e queixava-se ao governador de que o marido já há cinco anos se separara dela, "embriagado no amor de suas concubinas". E relata: "Mudou-se para dentro da vila e na mesma se acha sem querer voltar para sua companhia, nem divorciar-se amigavelmente, isto com o intento de vender o resto dos bens do casal. Não supre sua avultada família com cousa alguma e por conseqüência está a suplicante e seus pobres filhinhos suportando as mais cruéis misérias pois que nem pode dispor do mais insignificante bem para as remediar, porque ele abertamente proíbe isto." Ela se via obrigada a "ir trabalhar na roça por suas próprias mãos, antes que o resto dos bens se finalizem com as criminosas prodigalidades do seu marido".[108]

Neste caso, a mulher esperou cinco anos para apelar ao governador; uma outra só recorreu à autoridade trinta e tantos anos depois de ter sido abandonada pelo marido com um filho pequeno. É que Maria Gertrudes da Purificação, natural da vila de Santos, ficou vivendo em companhia de sua mãe, que a sustentava, sem que o marido em nada contribuísse para sua subsistência ou a do filho. É interessante constatar que esta mulher só se dirigiu ao governador quando, por morte da mãe, se viu totalmente destituída de recursos.[109]

As mulheres de certa posição social como D. Blanca Luiza, moradora na vila de Itu e casada com o tenente José Mendes Ferraz, preferiam pedir a intervenção do governador a mover uma ação judicial. Esta mulher declara em seu requerimento não recorrer à justiça "não só por não ter quem por ela figure como pelas delongas e embaraços do foro, muito principalmente quando amando cordialmente seu marido não quer envolvê-lo em juízo, pois só quer manter a posse da sua companhia". A autoridade do governador era solicitada para que fosse expulsa da terra, ao menos temporariamente, a mulher que era a causa das desavenças entre ela e o marido, movendo-se-lhe um sumário sobre seus péssimos costumes e "libertino proceder".[110]

Em geral era a mulher a queixosa, mas ocorriam casos em que o marido se apresentava como precisando de ajuda das autoridades. Por exemplo, um tal Joaquim Alberto de Jesus Lopes, morador na vila da Conceição de Itanhaém, a quem tinha fugido a mulher, "por conselhos de um mulato forro de nome Serafim homem que se não emprega senão em insultar famílias sem ocupação nem coisa alguma em que se ocupe mais do que desacreditar mulheres casadas e solteiras, um homem indigno de viver em semelhante terra". Pretendia o marido abandonado que o capitão-mor daque-

Scanned with CamScanner

la vila fizesse conduzir o mulato à presença do governador para ser repreendido e impedido de voltar àquele lugar. Chega mesmo a sugerir o castigo adequado, o recrutamento, declarando que o mulato era muito bom para servir a S.M. por se achar "em boa idade e forças para isso".[111]

Uma vez requerida a intervenção do governador, este recorria às autoridades locais para tentar resolver na própria povoação as desavenças entre os cônjuges. Em 1818 os governadores interinos dirigiram-se ao capitão-mor da vila de Itu nos seguintes termos: "Tendo-nos representado o Cirurgião Antônio José do Babo Brochado morador nessa vila, que pessoas que lhe são mal afetas têm seduzido a sua mulher para viver apartada dele, ordenamos a V. Mce. mande ir à sua presença o dito Brochado com sua mulher, e pelos meios de brandura haja de persuadir que viva na companhia de seu marido."[112]

Quando não era um dos cônjuges desavindos a dirigir-se diretamente ao governador pedindo providências, eram os párocos que tomavam a si o encargo de cuidar da resolução dos problemas conjugais, apelando para as autoridades civis. Assim, o vigário da freguesia da Penha relatava, em 1818, aos governadores interinos: "No distrito desta freguesia mora um homem pardo, casado antigo, de nome Antônio José Gonçalves; decepado do braço esquerdo, e assim mesmo inquieto, altivo, e desordenado; o qual vive há muitos anos pública e escandalosamente concubinado com Teodora Maria, mulher branca, e solteira, a quem fez uma casinha, tendo-a morando perto de si; e por esta causa dado péssimos tratos à própria mulher que nas cicatrizes de seu corpo bem testifica os efeitos da crueldade do adúltero e tirano marido." Dada a ineficácia das suas exortações junto ao marido adúltero, o pároco pedia aos governadores interinos que expulsassem a amásia para longe.[113]

Tendo em vista este ofício do pároco, os governadores interinos ordenaram ao capitão das ordenanças da freguesia da Penha o seguinte: "Tendo consideração ao que nos representou o Rdo. Vigário dessa freguesia José Rodrigues Coelho, sobre o escândalo com que vive amancebado Antônio José Gonçalves com Teodora Maria, e resultando daqui as sevícias com que trata a sua verdadeira mulher, sem atender às demoestações de seu pároco: Ordenamos a V. Mce. mande ir à sua presença os sobreditos Antônio José Gonçalves, e Teodora Maria, e os advirta da nossa parte, deixar de assim viver e aquele que viva em paz e sossego com sua mulher e quando assim o não observem V. Mce. nos dará prontamente parte para determinarmos o que for conveniente."[114] Em carta enviada ao vigário, os governadores comunicavam-lhe as ordens dadas à autoridade local, dizendo serem elas o que eles po-

Scanned with CamScanner

diam fazer, "porquanto a mulher de Antônio José Gonçalves é capaz e tem a probidade da lei, da qual se deve servir pelos meios ordinários, sendo talvez melhor que tudo a pastoral exortação de V. Mce. que tão dignamente exerce o seu ofício nessa freguesia". Por outras palavras, as autoridades da capitania nada mais queriam fazer além da simples advertência dos culpados, e, portanto, ou a mulher entrava em ação judicial contra o marido ou então a situação se resolvia simplesmente devido às pressões eclesiásticas locais.

De tal maneira as autoridades eclesiásticas e civis se julgavam no dever de interferir na vida particular da população que até agiam quando o cônjuge não tomava as devidas providências perante os descaminhos do(a) parceiro(a). É o que se vê por esta carta do governador Lobo de Saldanha ao capitão de Jaguari: "Sendo certo, como me persuado, o que me representa o Rdo. vigário dessa freguesia o Pe. Bernardo de S. Paio Barros, que João de Siqueira, casado com uma mulata Ilária anda armado para ofender ao referido vigário por este querer evitar o escândalo público, em que consente anda sua mulher mal encaminhada, com Antônio Preto de Oliveira: Ordeno a V. Mce. prenda ao sobredito João de Siqueira, e seguro mo remeta à cadeia desta cidade, fazendo despejar dessa freguesia a mulher chamada Ilária o que lhe dou por muito recomendado."[115]

Acontecia mesmo que as autoridades, quer as locais, quer o governador, não deixavam passar totalmente impunes os maus tratos do marido, ainda que a mulher não se queixasse judicialmente do crime, como se depreende de uma outra carta do governador Lobo de Saldanha, desta vez ao juiz ordinário da vila de Itu: "Como as facadas, que Joaquim Nobre deu em sua mulher, não é caso de devassa, e esta não querelar de seu marido, nem por isso deve ficar sem castigo aquele insulto; pelo que V. Mce. conservará preso ao dito Joaquim Nobre o termo de vinte dias, e findos eles, lhe fará V. Mce. assinar termo de recolher-se ao seu sítio, onde viverá com sua mulher; e no caso de quebrantá-lo ser preso, e castigado."[116]

Para comprender-se bem a importância desta interferência das autoridades na vida particular dos súditos da capitania, é preciso lembrar que sobre os homens casados sempre pairava uma ameaça no caso de mau comportamento: o alistamento na tropa de linha. Esse castigo podia ser aplicado logo depois da prisão, caso houvesse reincidência nos delitos ou desordens praticados. Em 1776, Lobo de Saldanha advertia dois desordeiros da vila de Itu, por intermédio de seu sargento-mor: "se reincidirem, não lhes valerá o ser casados para os puxar à tropa paga, onde se costumam correger semelhantes delitos".[117]

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — *Catecismo da doutrina cristã*, p. 164-167.
2 — *Prontuário da teologia moral*, p. 310.
3 — *Segredos da natureza*, p. 63-64.
4 — *Catecismo indico*, p. 139-141.
5 — *Prontuário da teologia moral*, p. 327.
6 — *Ibid.*, p. 104.
7 — *Ibid.*, p. 310.
8 — *Ibid.*, p. 328.
9 — *Medicina teológica*, p. 68-69.
10 — "Memória econômico-política", *Anais do Museu Paulista*, tomo XV, p. 95.
11 — Liv. I, tít. LXII.
12 — *Segredos da natureza*, p. 78.
13 — Alceu Maynard Araújo observou, entre as populações do rio São Francisco, uma enorme curiosidade em determinar qual dos membros do casal era "maninho", ou seja estéril: "Quando o homem é estéril, recorre em geral às garrafadas e à pirótica, atribuindo tal fato aos muitos desregramentos sexuais que praticou e às moléstias venéreas que adquiriu na mocidade." (*Medicina rústica*, p. 171 e segs.)
14 — "A mulher que tiver uso de comer a flor do alecrim em jejum, e com pão de centeio, não padecerá mal de madre: porque tomada deste modo reprime os maus humores, gasta as humidades, e cura todos e quaisquer achaques interiores, a toda a pessoa, que assim o usar." (*Segredos da natureza*, p. 15-16) Também usado de outro modo era útil o alecrim: "Se as mulheres tomarem por baixo o bafo de água bem cozida com o alecrim, lhes alimpará a madre, confortando-a, e reparando-a para conceber." (*ibid.*, p. 17)
15 — Spix e Martius, *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, p. 141.
16 — *Ibid.*, p. 142. Só em 1813, depois de criada no Rio de Janeiro a Academia Médico-Cirúrgica, é que a Impressão Régia publicou a tradução do livro de Thomas Denman, *Aforismos sobre as hemorragias uterinas, e convulsões puerperais*. Com a publicação dessa obra começou a ser mais facilmente veiculado um saber ginecológico e obstétrico paralelo àquele que era difundido pela medicina popular.
17 — *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, t. II, p. 184.
18 — *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. III, p. 254.
19 — *Catecismo indico*, p. 141. Essa tradição abortiva prolongou-se até os nossos dias, pois Lévi-Strauss ainda comentou a propósito dos Nambiquara: "Les exigences de la vie nomade, la pauvreté du milieu, imposent aux indigènes une grande prudence; quand il le faut, les femmes n'hésitent pas à recourir à des moyens mécaniques ou à des plantes médicinales pour provoquer l'avortement." (*Tristes tropiques*, p. 298)
20 — *Prontuário da teologia moral*, p. 135.
21 — *Ibid.*
22 — Ver Cândido Mendes de Almeida, *Código filipino*, Liv. I, tít. LXXIII, § 4, e Liv. V, tít. III, § 1.

Scanned with CamScanner

23 — Antônio Joaquim de Gouveia Pinto, *Compilação das providências*, p. 14-15.
24 — *Segredos da natureza*, p. 41.
25 — *Ibid.*, p. 93.
26 — Francisco José de Almeida, *Tratado da educação física dos meninos*, p. 1.
27 — *Ibid.*, p. 2.
28 — *Ibid.*, p. 4.
29 — *Ibid.*, p. 5.
30 — *Ibid.*, p. 6.
31 — *Ibid.*, p. 8.
32 — *Ibid.*, p. 10.
33 — *Diálogos das grandezas do Brasil*, p. 250.
34 — *Ibid.*, p. 251.
35 — *Tratados da terra e da gente do Brasil*, p. 107.
36 — Mesmo em França, ainda em 1708 Philippe Hecquet publicava um livro intitulado *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes, et de l'obligation aux femmes de nourrir leurs enfants.*
37 — *Viagem à província de São Paulo*, p. 167. Cf. Alceu Maynard Araújo, *Medicina rústica*, p. 175.
38 — "Memória econômico-política", *Anais do Museu Paulista*, tomo XV, cap. VI. Com a vinda da corte para o Brasil e os planos então apresentados para a criação da Academia Médico-Cirúrgica do Rio de Janeiro é que a arte obstetrícia passou a ocupar um lugar nos estudos da colônia. Escrevia em 1812 Vicente Navarro de Andrade: "convirá não só praticar as operações, e arte dos partos diante dos estudantes, mas fazê-los trabalhar debaixo da inspeção do respectivo professor, havendo-os previamente industriado, para as operações, no cadáver, e para os partos na boneca, no que ganham o conhecimento dos instrumentos e a facilidade de manejá-los com destreza". (*Plano de organização de uma Escola Médico-Cirúrgica*, p. 35) Em 1813, a tradução publicada no Rio da obra de Thomas Denman, *Aforismos sobre as hemorragias uterinas, e convulsões puerperais*, divulgou o saber cirúrgico sobre os partos considerados "anômalos ou complexos", ou seja, partos acompanhados de hemorragias, de convulsões, partos de gêmeos e partos "em que se apresenta o cordão umbilical diante da criança". Sobre este assunto ver, além da obra de Lycurgo Santos Filho, *História da medicina no Brasil*, o artigo de Duílio Crispim Farina, "O início do ensino da arte obstetrícia no Brasil".
39 — D.I., vol. 89, p. 242.
40 — *Registro Geral da Câmara Municipal de S. Paulo*, vol. XIII, p. 200-210. Aliás, na própria metrópole só em 1820 é que os cirurgiões alertaram contra os perigos representados pelos erros cometidos pelas parteiras, como podemos ver por estas palavras de João Vitorino Pereira da Costa, ao comentar o risco de vida que se corria nos partos: "Não deixa de concorrer para isso a ignorância das parteiras, pondo as parturientes, umas vezes, antes de aparecerem as dores verdadeiras, a parir, exigindo que elas façam esforços inúteis e se debilitem; e outras deixando demorar as páreas na presença de uma cruel hemorragia. Estas mulheres, não tendo o mais leve conhecimento da arte dos partos, têm a temeridade de a praticar, fornecendo uma das mais lastimosas perdas do gênero humano. Muitas experiências nos têm ensinado que elas fazem morrer ao mesmo tempo a mãe e o filho por falta de conhecimentos necessários e requeridos para os conservarem." (citado por Duílio Crispim Farina, art. cit., p. 497)

Scanned with CamScanner

41 — Na França, a preparação científica das parteiras só teve início com a publicação em 1769 das "Instructions succintes sur les accouchements en faveur des sages-femmes de province, faites par ordre du ministère" e, em 1775, com a obra de Jean-Louis Baudelocque, *Principe de l'art des accouchements par demandes et par réponses en faveur des élèves sages-femmes.*

42 — *Segredos da natureza*, p. 21.

43 — *Ibid.*, p. 94.

44 — Francisco José de Almeida, *Tratado da educação física dos meninos*, p. 45.

45 — *Ibid.*, p. 46.

46 — *Ibid.*, p. 47-8.

47 — *Ibid.*, p. 62-68.

48 — *Ibid.*, p. 72.

49 — Cf. Gilberto Freire, *Casa grande & senzala*, vol. II, p. 501.

50 — Num livro autobiográfico, publicado em Lisboa em 1792, encontramos um exemplo desta prática: "Apenas nascido, fui levado a uns montes, aonde de uma camponesa recebi o alimento necessário à vida, e próprio dos primeiros anos." (*Vida e feitos de Francisco Manuel Gomes da Silveira Malhão, escrita por ele mesmo*, p. 7) E o autor relata ainda: "Já eu tinha dois anos, quando fui restituído à casa de meus pais" (p. 10).

51 — Ver, sobre este assunto, Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da instrução pública* (São Paulo, 1978) e Antônio Alberto Banha de Andrade, *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil* (São Paulo, 1978), assim como a tese de doutoramento de Myriam Xavier Fragoso, *O ensino régio na Capitania de São Paulo (1759-1801)* (São Paulo, USP, 1972). Existe um estudo meu intitulado "A instrução na Capitania de São Paulo" e inserido no livro *Cultura no Brasil colônia* (Petrópolis, Vozes, 1981).

52 — D.I., vol. 72, p. 99.

53 — "Estatuto que hão-de observar os mestres das escolas dos meninos nesta Capitania de São Paulo, remetido pelo governador e capitão-general de São Paulo, Luís Antônio de Sousa ao conde de Oeiras, em 12 de maio de 1768", *in* A. A. Banha de Andrade, *op. cit.*, p. 155-156.

54 — "Dissertação a respeito da Capitania de São Paulo, sua decadência e modo de restabelecê-la escrita por Marcelino Pereira Cleto em 25 de outubro de 1782", *in Roteiros e notícias de São Paulo colonial*, São Paulo, 1977, p. 40.

55 — "Memória econômico-política", *Anais do Museu Paulista*, tomo XV (o capítulo VI aborda a questão da instrução).

56 — D.I., vol. 29, p. 109.

57 — Arquivo do Estado, Ordem 337, Lata 90.

58 — Embora a lei de 6 de novembro de 1772 já determinasse a remessa anual de listas de alunos "ao Tribunal encarregado da sua inspeção", apenas quando o governador da capitania se tornou o inspetor dos estudos, em 1799, é que se passou a exigir dos professores "uma relação exata, e circunstanciada do número de discípulos que naquele ano admitiram de novo, seus nomes, filiações, idades e aproveitamento atual de cada um, esperança que dão de maiores progressos nos demais anos de sua freqüência naquela Aula". (Melo Castro e Mendonça, "Memória econômico-política", cap. VI)

59 — D.I., vol. 62.

60 — Arquivo do Estado, Ordem 337, Lata 90.

Scanned with CamScanner

61 — D.I., vol. 3, p. 47. Também nas festas públicas organizadas em 1770 por D. Luís Antônio de Sousa, "houve folias de pretos pelas ruas, representadas pelos estudantes dos cursos de Filosofia, e Teologia, que Sua Excelência procurou estabelecer nesta cidade" ("Relação das festas...") *in* José Aderaldo Castelo, *O movimento academicista no Brasil*, vol. III, tomo 4, p. 59.
62 — D.I., vol. 57, p. 255. Deve ser um erro de transcrição a palavra "oitero", pois aqui faria mais sentido a palavra "outeiro", ou seja, "concurso de poetas, que glosam motes dados em alguma solenidade particular" (Antônio de Morais Silva, *Dicionário da língua portuguesa*, 1813).
63 — D.I., vol. 65, p. 127.
64 — D.I., vol. 60, p. 202.
65 — Arquivo da Cúria Metropolitana de S. Paulo, 2-4-8, "Estatutos para o Recolhimento de Santa Teresa de Jesus Maria José desta cidade de S. Paulo. 1748", cap. I.
66 — Ver meu artigo "Educação feminina e educação masculina no Brasil colonial": *Revista de História*, n.º 109, 1977.
67 — D.I., vol. 59, p. 41.
68 — Em Luís de Pina, "Plano para a educação de uma menina portuguesa no século XVIII", p. 40. Cf. meu artigo acima citado.
69 — Marquesa de Alorna, *Inéditos, cartas e outros escritos*, p. 88.
70 — *Viagem ao interior do Brasil*, p. 72.
71 — *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, p. 2: "L'âge, quantité mesurable légalement à quelques heures près, ressort d'un autre monde, celui de l'exactitude et du chiffre."
72 — I.T., vol. 26, p. 113-117. Ver também p. 149-154.
73 — I.T., vol. 26, p. 496-497.
74 — *Ibid.*, p. 506-507.
75 — *Ibid.*, p. 515-531.
76 — I.T., vol. 39, p. 89.
77 — Arquivo do Estado, Ordem 269, Lata 36 (citado por João Carlos Lourenço em *A cidade de São Paulo (1808-1821)*, Dissertação de mestrado feita sob minha orientação na Universidade de São Paulo, p. 185-186).
78 — Rui Gonçalves, *Privilégios*, p. 177-178.
79 — I.T., vol. 24, p. 500.
80 — D.I., vol. 20, p. 20.
81 — D.I., vol. 84, p. 26.
82 — Arquivo do Estado, Ordem 344, Lata 95.
83 — *Memória sobre o melhoramento da Província de São Paulo*, p. 70.
84 — D.I., vol. 15, p. 99.
85 — *Roteiros e notícias de São Paulo colonial*, p. 83-84.
86 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A.
87 — Arquivo do Estado, Ordem 344, Lata 95.
88 — Liv. I, tít. LXX.
89 — Arquivo do Estado, Ordem 344, Lata 95.
90 — *Armas da castidade*, p. 208-209.
91 — *Ibid.*, p. 221-224.
92 — Consciente de que na sociedade de então o crime só era punido quando praticado pela mulher, o padre João Daniel comentava que muitos homens "são muito rigorosos zeladores de suas esposas, ao mesmo tempo, que eles querem viver, e vivem infiéis a elas, e muito mais a Deus". E este eclesiástico observa ainda: "E posto que o pecado é igualmente grave, e igualmente proibido pelas leis divinas e humanas a ambos os consortes; a pena porém ordinariamente só

Scanned with CamScanner

a pagam as mulheres, com uma circunstância ainda mais agravante, que de modo ordinário os mais zelosos das próprias esposas são os mais mal procedidos" (*Tesouro descoberto do rio Amazonas. in Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95, p. 210).

93 — Liv. V, tít. XIX, § 966.
94 — Liv. V, tít. XXV, Do que dorme com mulher casada, § 1.
95 — Arquivo Nacional, Mesa do Desembargo do Paço, Cod. 17, Registro de Consultas, vol. 1, fol. 177v-178.
96 — Liv. V, tít. XXV, § 1.
97 — *Cartas jesuíticas*, tomo II, *Cartas avulsas*, p. 449.
98 — D.I., vol. 78, p. 96.
99 — D.I., vol. 20, p. 29.
100 — Arquivo do Estado, Ordem 341, Lata 93.
101 — D.I., vol. 15, p. 138.
102 — *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, vol. I, p. 152.
103 — *Viagem à província de São Paulo*, p. 168.
104 — *Viagens ao interior do Brasil*, p. 71-73.
105 — D.I., vol. 56, p. 199.
106 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A.
107 — Arquivo do Estado, Ordem 343, Lata 94.
108 — *Ibid.*
109 — *Ibid.*
110 — *Ibid.*
111 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A.
112 — D.I., vol. 88, p. 121.
113 — D.A., vol. 3, p. 48-49.
114 — D.I., vol. 88, p. 119-120.
115 — D.I., vol. 82, p. 191.
116 — D.I., vol. 81, p. 140.
117 — D.I., vol. 77, p. 34.

Scanned with CamScanner

VIII

A DESAGREGAÇÃO DO CASAL

"Já o abuso, que se acha praticado com a facilidade, e freqüência, que se tem introduzido nos divórcios, tem feito odioso aquele sacramento de que depende a conservação da espécie."

Processo de 1816 (Arquivo da Cúria de São Paulo)

Scanned with CamScanner

1 — Os processos de divórcio

Embora durante todo o período colonial tivessem sido julgados no tribunal eclesiástico processos de divórcio, não há dúvida de que nas primeiras décadas do século XIX o número desses processos aumentou consideravelmente, e várias explicações foram aventadas na época para dar conta de tal fato.[1]

Uma delas seria a revolta feminina contra a reclusão e o recato: "Qualquer mulher, só porque se acha casada com um marido, que desejando ser honrado, lhe proíbe certas visitas, e amizades, que lhe não consente bailes, óperas, e espetáculos proibidos, que lhe nega certos vestidos, e ornatos indecentes, já murmura, já se maldiz, e desembainhando a espada da língua, entra sem piedade a cortar neste desgraçado vociferando: 'É um Nero, é um tirano'."

No capítulo anterior, a propósito da honra da mulher casada e das formas de sociabilidade que lhe eram permitidas na sociedade paulista colonial, foi deixado bem claro que, se as normas provenientes da moral religiosa eram em parte acatadas pela população feminina, sobretudo pelas camadas superiores da sociedade, constatavam-se também comportamentos contestatórios dessas normas, sobretudo no que dizia respeito à reclusão da mulher, à sua vida recatada dentro do lar.

A segunda explicação apresentada baseava-se na má educação recebida, que não preparava a mulher para a sujeição e obediência a seu marido: "Outra, que sendo mal educada na casa de seus pais, que pelo amor, e mimos desordenados, que lhe inspiraram, ignora o que é decência, respeito, obediência, e sujeição, se por acaso acerta com um marido, que quer gozar da preeminência de homem, que lhe compete, que a repreende, e que a corrige, como está desacostumada deste modo de tratamento, o estranha, e levantando-se sem outra causa, foge de sua casa, voa a procurar o asilo daqueles, que tão mal a educaram, que em lugar de lhe inspirarem a obrigação, que ela tem de obedecer, como são tais, ou piores do que ela, a patrocinam, e tomam em pontos de honra, o que não é mais do que desonra."

E a terceira explicação finalmente acentuava o fato de a mulher não aceitar mais ser "corrigida" fisicamente pelo marido: "tomando por sevícias, o que não é mais do que dever, e obrigação do marido, recorre ao Juiz Eclesiástico, que movido das alegações de patronos de má consciência, que a defendem e patrocinam, e pelas falsas provas que produz, se vê obrigado a julgar" e quase sempre a dar uma sentença favorável à queixosa. Como veremos no decorrer deste capítulo, quase todos os processos mo-

Scanned with CamScanner

vidos pelas paulistas contra seus maridos baseavam-se precisamente nas sevícias recebidas.

Para o leitor de hoje pode parecer anacronismo falar de "divórcio" em relação ao Brasil colonial; contudo, este era o termo corrente, usado de preferência a separação nos séculos XVII e XVIII. A palavra constava do *Dicionário da língua portuguesa* de Antônio Morais Silva que, na edição de 1813, assim a definia: "separação de casados em quanto à cohabitação, e bens, em virtude de sentença, dada pelo Juiz competente". Seria, porém, anacrônico supor que divórcio significasse então algo mais do que separação, uma vez que a possibilidade de os casados contraírem novas núpcias depois de se separarem só existia (numa época em que o Estado ainda não chamara a si a cerimônia do casamento) quando fosse dada sentença de anulação de matrimônio, o que ocorria apenas em situações bem específicas descritas na legislação canônica.

Não examinei os 221 processos conservados no Arquivo da Cúria de São Paulo, mas a amostra constituída por 88 processos procurou recolher exemplos ao longo do período que vai de 1700 a 1822.[2] A baliza cronológica inicial não significa a inexistência de requerimentos de divórcio na Capitania de São Paulo durante o século XVII, pois há notícia de tais processos.[3] Eles devem estar guardados, contudo, no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro e ainda não foram localizados.

A análise de um maior número de processos referentes ao início do século XIX justifica-se, não só por serem mais numerosos nessa época mas também porque no fim do século XVIII começou a surgir um novo tipo de divórcio, não litigioso, denominado "por composição" ou "mútuo consentimento" ou "amigável". As separações litigiosas (por acusação de sevícias ou de adultério, ou mistas) continuaram a existir, mas observa-se que muitos divorciantes passaram a preferir, a meio de um litígio, entrar em entendimento para a separação de bens e filhos. Tudo leva a crer que os divórcios por composição, além de mais baratos, eram processualmente mais simples e mais fáceis de ser obtidos.

Se excetuarmos as separações amigáveis, em que ambos os cônjuges redigiam a petição, era sempre a mulher quem tomava a iniciativa de dirigir-se ao vigário-geral solicitando o divórcio. E não se pense que eram só as esposas citadinas que assim agiam. Se atentarmos no local de morada das requerentes, constataremos que toda a Capitania de São Paulo estava representada, desde as vilas da marinha, como São Sebastião, até as vilas de serra acima, como Sorocaba ou Itu, incluindo-se mesmo vilas distantes como Curitiba, Porto Feliz ou Areias.

Scanned with CamScanner

Desde o Concílio de Trento a Igreja reconhecia que "por muitas causas se pode fazer separação entre os consortes, quanto ao toro, ou quanto à habitação, por tempo certo, ou incerto".[4] E as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia,* observadas na Capitania de São Paulo, esclareciam cuidadosamente em que casos os cônjuges podiam separar-se, do mesmo modo que os manuais de confessores instruíam cuidadosamente os párocos sobre o divórcio.

Deixemos de lado algumas causas que jamais aparecem nos processos examinados (por exemplo, quando um dos cônjuges pretendia entrar em religião ou caía em heresia) para atentarmos apenas naquelas efetivamente referidas pelas mulheres queixosas de seus maridos: sevícias e adultério.

Acerca das "sevícias graves e culpáveis", o texto das *Constituições* esclarecia: "se algum deles com ódio capital tratar tão mal ao outro, que vivendo junto corra perigo sua vida, ou padeça moléstia grave, se possa este justamente separar, e se o perigo for iminente, de sorte que havendo dilação se possa seguir, se poderá separar ainda por autoridade própria, e não será restituído ao outro, ainda que ele o pretenda."[5] De qualquer modo, mesmo que a esposa seviciada abandonasse a casa do marido por correr grave risco a sua vida, tinha sempre que recorrer, para que a separação fosse legal, ao vigário-geral, que a arbitraria pelo tempo que lhe parecesse conveniente. Como veremos mais adiante, nos processos por sevícias quase todas as esposas solicitavam uma separação perpétua e foram raros os casos em que os consortes se reconciliaram mediante promessa explícita do marido não mais maltratar a mulher. A reconciliação estava, aliás, prevista nas *Constituições:* "E se o que fez sevícias der caução segura, e abonada de não tratar mal daí por diante ao outro, cessará a separação, e poderão ser restituídos à mútua cohabitação, como dantes."[6] Embora, em princípio, a concessão do divórcio por sevícias devesse ser apenas temporária, na prática esse tipo de separação era perpétuo, uma vez que a Igreja não determinava explicitamente o tempo durante o qual os consortes ficariam separados.[7]

Já o divórcio por adultério era concedido, de acordo com a norma eclesiástica, perpetuamente: "se a mulher cometer este adultério ao marido, ou o marido à mulher, por esta causa se poderão apartar para sempre, quanto ao toro, e mútua cohabitação".[8]

Embora a Igreja reconhecesse diversas causas para a separação dos consortes, a alegação de sevícias era de tal modo a mais corrente que, no fim do período colonial, quando os homens de leis começaram a divulgar no Brasil, graças à Imprensa Régia do Rio de Janeiro, os modelos para a redação de petições, no caso de divórcio eles propunham simplesmente aquele em que se pedia

Scanned with CamScanner

para justificar sevícias. O fato de ser a mulher a sofrer maus tratos do marido e o inverso não ocorrer na sociedade da época explica que, no modelo, o requerente seja logo considerado do sexo feminino: "Diz Fulana que sendo ela suplicante casada com F (há tantos anos), e tendo vivido unicamente obedecendo-lhe, e servindo-o, sem lhe dar motivo algum de dissabor, o suplicado contudo a maltrata, não só não fazendo vida marital, mas distraindo-se totalmente, dando-se a prazeres sensuais, e espancando a suplicante, e pondo a sua vida em perigo com as sevícias que lhe faz, de que não tem o suplicado desistido, apesar da prudência com que a suplicante tem perseverado. E restando-lhe nestes termos o único meio de legítimo divórcio, pretende a suplicante ser depositada para o dito fim, e requer a V.M. seja servido passar mandado de depósito da suplicante, e feito este, em casa honesta, justificar a suplicante em 24 horas as sevícias, para depois tratar do libelo do divórcio, e sendo outrossim obrigado o suplicado a alimentá-la. Pede a V.M. seja servido de assim o mandar. E.R.M."[9]

Toda a ação de divórcio no Juízo Eclesiástico se iniciava com uma petição deste tipo. Em seguida, depois de inquiridas as testemunhas, o vigário-geral passava um mandado de depósito, ordenando que a mulher (e os filhos menores, caso os houvesse) fosse depositada em casa de uma pessoa honesta, de preferência um dos seus parentes, "com sua cama, roupa, trastes de necessária serventia, jóias que lhe sirvam de adorno, e uma escrava para a servir, tendo-a".[10]

Uma vez emitido o mandado pelo vigário-geral, lavrava-se o auto de depósito, onde se registrava em que casa a divorciante ficava depositada e que objetos ela levava consigo. Este tipo de informação é de extrema importância, pois é fundamentalmente a partir desses dados que se torna possível uma classificação social da requerente, embora em algumas petições as mulheres se refiram ao seu "bom nascimento" ou ao fato de pertencerem às "principais famílias" da localidade. A ausência de escravos ou de jóias logo indica alguém sem grandes bens de fortuna, como aquela mulher que foi depositada "com a sua roupa do corpo, uma cama, duas colheres, e dois garfos e uma faca de prata".

Quanto mais rica fosse a mulher, de tanto maior importância se revestia aquele momento em que, depositada numa casa "grave e honesta", ela iniciava seu processo de divórcio, pois nessa altura ela precisava retirar de casa do marido pelo menos uma parte dos bens que lhe permitisse viver como até então, enquanto esperava a sentença final. Assim se compreende a preocupação de uma dona casada com um homem poderoso da vila de Bragança, quando em 1819 iniciou seu libelo:

Scanned with CamScanner

"Diz D. Firmiana Rosa de Cerqueira mulher do Capitão Vicente Gomes Moreira da vila de Bragança, que justificando por este Juízo o adultério, que lhe comete aquele seu marido, foi a justificação julgada por sentença, em que se determinou fosse passado precatório às justiças seculares daquela vila para ser tirado do poder daquele seu marido a roupa da suplicante, jóias, cama e adornos, que lhe forem necessários, e mais trastes, e conduzido a esta cidade para ser depositado em poder do depositário, onde a suplicante se acha; e porque esta já recebeu unicamente a sua roupa, e lhe é muito necessário o mais, e para evitar demoras que podem acontecer com aquele precatório, deseja que os oficiais deste Juízo vão àquela vila a fim de executarem a referida determinação, tirando do poder do suplicado e conduzido ao depósito, onde a suplicante se acha para lhe serem entregues o seguinte: uma cama com seus competentes lençóis, colchão, e o mais relativo ao ornato desta, toalhas, talheres de prata, e os escravos Ana, e Francisco de nação, e quando o suplicado duvide entregar este escravo nesse caso que seja conduzido outro de nome Antônio preto, pois tudo isto lhe é necessário."[11]

O depósito da divorciante era feito por oficiais eclesiásticos, mas, nas vilas onde eles não existiam, era o juiz ordinário da localidade que de tal se encarregava, depois de ter recebido uma "precatória" do Juízo Eclesiástico. Convém acentuar que, uma vez depositada, a mulher não podia abandonar sem autorização sua nova morada. Ora, nem sempre esta confinação era respeitada. A darmos crédito ao cirurgião-mor da vila de Itu, sua mulher fora depositada na vila de São Carlos, mas, "abusando dos costumes da nação", do respeito devido àquele que ainda era seu marido e da condescendência do depositário, D. Maria Francisca de Camargo andava vagando "sem pejo, nem decência, como se fosse mulher dissoluta", pela cidade de São Paulo e pelas vilas de Parnaíba, Itu, Sorocaba. "E porque, apesar de pender o injusto divórcio, o suplicante ainda a contempla sua mulher e espera viver junto com ela em conseqüência da última decisão do Supremo Tribunal, para onde interpôs o seu recurso legal, ele não faz conta, e nem consente, que a mesma seja desacreditada por causa de seus passeios arbitrários." Requeria, portanto: "que se remova o depósito da suplicada donde se acha para o poder de uma pessoa idônea nesta cidade e que seja conduzida em rede ou cadeirinha, atenta a enfermidade que inculca, com uma escrava para a servir até ser decidido o seu destino".[12]

A petição da mulher dava logo ocasião à "justificação de sevícias", ou à "justificação de adultério", ou, simultaneamente, à "justificação de sevícias e adultério". Nesta fase do processo, antes do depósito, eram inquiridas testemunhas, em geral homens, pa-

Scanned with CamScanner

rentes ou vizinhos dos consortes, cujo número variava entre três e oito. As testemunhas eram interrogadas sobre os vários itens contidos na petição, embora se pudessem aceitar mais alguns acrescentados posteriormente pela divorciante.

A inquirição das testemunhas processava-se do seguinte modo: primeiro juravam sobre os santos evangelhos e depois perguntava-se-lhes "por seus nomes, cognomes, idades, naturalidades, estados, ofícios, vidas e costumes, amizades e inimizades, compadrescos" que tivessem com a justificante e seu marido. Deviam esclarecer em seus depoimentos o fundamento de seus testemunhos, se por ciência própria, se de ouvido. Eram interrogadas pelo vigário colado da vila onde morava a justificante, o qual, finda a inquirição, informava o vigário-geral sobre o valor dos testemunhos recolhidos, usando expressões como esta: "Certifico e juro aos Santos Evangelhos, que julgo fidedignas e imparciais todas as testemunhas que juraram nesta inquirição". Outras vezes, ao encaminhar os testemunhos, o pároco enviava também um parecer favorável à pretensão da mulher, emitindo sua opinião sobre o marido: "Certifico que o justificado, segundo é público, é de péssima conduta e de costumes péssimos, é vadio e libertino e perdulário; as testemunhas, que depuseram neste sumário, são dignas de fé e crédito, a primeira até é Juiz Ordinário nesta vila."[13]

Em geral as testemunhas confirmavam as alegações contidas na petição, mas ocorria por vezes mostrarem-se desfavoráveis e, quando tal acontecia, era quase certo a requerente desistir da causa. Num processo incompleto, sem dúvida por este motivo, as testemunhas prejudicaram mais do que auxiliaram a queixosa, cujas acusações eram as seguintes:

1.º — acusação de adultério "com uma cabocla do bairro, mulher casada";

2.º — acusação de ameaça de morte: "entrou a tiranizar a suplicante, e em certo dia a levou a um mato vizinho, e ali lhe apontou uma faca ao peito, para a matar, o que não se verificou pelas incessantes deprecações que a suplicante fazia ao céu e ao mesmo tempo a seu cruel marido";

3.º — acusação de atentado contra o marido da adúltera: "e no falso nome do Comandante amarrasse em um bosque o pobre consorte da sua concubina";

4.º — acusação de abandono: "temendo o bem merecido castigo de seus crimes, se ausentou da companhia da suplicante, deixando-a num total desamparo, e só voltou no fim de quatro anos; porém dizendo que ia fazer uma viagem por oito dias, gastou por lá oito anos";

Scanned with CamScanner

5.º — acusação de intimidação: "e quando regressou no fim deles, chegado que foi à sobredita vila de Bragança, e sem que fosse ao lugar onde a suplicante estava, requereu ao Sargento-mor Comandante a obrigasse a ir para sua companhia, como assim aconteceu";

6.º — acusação de falta de sustento: "estando ambos juntos, quase a matou à fome";

7.º — acusação de vadiagem: "ele não passa de um vadio"; "quer agora, sem ter ânimo algum, arrancá-la de seu próprio arranchamento, havido por herança, e levá-la por esse mundo à Divina Providência"; "estando como está arranchada, e podendo viver juntos, ele não o quer fazer de sorte alguma."[14]

Perante estas alegações, a primeira testemunha inquirida, se por um lado confirma as longas viagens do marido, por outro lado revela um fato novo que a mulher ocultara: "e com estas ausências a mesma justificante se introduziu de amizade, e comércio ilícito com um sujeito que trata dela, a sustenta e alimenta, vivendo e morando juntos". E este concubinato, segundo a testemunha, durava há uns sete anos. O segundo depoimento também nada contém em abono da requerente. Pelo contrário, lembra que ela, antes de casar-se, andara amancebada com o futuro marido e este fato certamente não contribuiu para sua boa imagem junto às autoridades eclesiásticas. Só a terceira testemunha corroborou as declarações feitas na petição, o que não deve ter sido considerado suficiente, uma vez que a ação de divórcio foi abandonada.

Inquiridas as testemunhas para a justificação de sevícias ou de adultério (ou as duas coisas simultaneamente), a mulher enviava novo requerimento para que o marido fosse citado a responder ao libelo cível de divórcio. Como reagia o homem ao ser chamado a um processo deste tipo? As atitudes variavam: nuns casos, quando a inquirição das testemunhas não deixava margem para dúvidas acerca da culpabilidade do marido, este nem se dava ao trabalho de comparecer em juízo, deixando o litígio correr à sua revelia; outras vezes o homem apresentava-se, mas desistia de toda oposição "com o protesto de não pagar custas algumas"; ocorria, contudo, de o marido "contrariar o libelo", isto é, defender-se das acusações, negando-as simplesmente ou passando ao contra-ataque. Era comum, nos processos por adultério, o marido revidar acusando a mulher do mesmo crime, pois caso sua argumentação fosse aceite o divórcio não podia ter lugar.

Nem sempre os processos de divórcio chegavam a seu termo. Umas vezes a ação era abandonada pelo fato de os motivos não serem suficientemente fortes, como no caso de uma moradora de Vila Bela da Princesa que apenas se queixara de que o marido

Scanned with CamScanner

a perseguia, "dizendo-lhe palavras das mais indecentes que se podem considerar".[15]

Outras vezes, mediante uma intervenção conciliatória do vigário-geral, os cônjuges desavindos reconciliavam-se e a esposa seviciada aceitava que o marido assinasse um termo de bem viver, comprometendo-se a não maltratá-la mais. Numa situação de adultério a reconciliação não se verificava; mas uma mulher que acusara o marido de querer que ela ganhasse "pelo seu corpo" sem se importar com a ofensa assim feita a Deus, aceitou voltar para a sua companhia desde que ele prometesse deixar a vadiagem e começasse a trabalhar.[16] Se o marido não cumprisse as promessas feitas nos "autos de composição", a mulher poderia retomar a causa de divórcio no ponto em que fora abandonada.

Já disse que eram sempre as mulheres que tomavam a iniciativa de começar um processo de divórcio. Por que razão os homens, salvo raras exceções, não o faziam? Várias explicações são possíveis e convergentes. Em primeiro lugar, nenhum marido acusaria a mulher de seviciá-lo, pois ficaria imediatamente desqualificado na comunidade em que vivia. Dizia, então, a sabedoria popular, cristalizada nos velhos provérbios: "A mulher, e o pedrado, quer-se pisado"; mas, "A mulher que dá no homem na terra do demo morre".[17] Ou, por outras palavras, o marido podia "corrigir" a mulher, desde que o fizesse com moderação e por um motivo justo (por exemplo, desobediência ou recusa de cumprir seus deveres de esposa); mas a mulher jamais deveria agredir fisicamente o marido. Caso isso ocorresse, este seria mal visto na sociedade.

Assim, as regras morais que norteavam a conduta dos dois sexos favoreciam as queixas das mulheres contra os maus tratos exagerados, mas coibiam os homens que porventura os sofressem de vir a público com um processo de divórcio com tal alegação.

Quanto às separações por adultério, elas eram desnecessárias aos maridos, pois as leis portuguesas favoreciam a punição das adúlteras, sem que eles precisassem de recorrer ao divórcio. Pelas Ordenações do Reino, o marido podia acusar judicialmente a mulher de adultério, mas o inverso não podia ocorrer. E o rigor das penas era muito grande: quando o marido fazia sua acusação perante as justiças civis, a adúltera e seu amante sofriam morte natural e os bens da mulher, na falta de filhos, passavam para o marido. Caso o marido perdoasse à mulher, só o amante era punido com degredo perpétuo; se perdoasse ao amante, este era então condenado a sete anos de degredo na África.[18]

No Brasil, contudo, a punição do adultério feminino parece ter sido mais branda que a prevista pela lei, como se depreende de um documento em que um morador da vila de Bragança declara

Scanned with CamScanner

ter querelado de sua mulher por adultério, tendo-a mandado prender na cadeia daquela vila.[19] A sorte da adúltera estava, portanto, totalmente nas mãos do marido, conforme este fosse mais ou menos violento, mais ou menos propenso ao perdão. Aliás, as leis do Reino não puniam o marido ofendido que, no auge da paixão, tivesse feito justiça por suas próprias mãos, matando a culpada; desde, é claro, que ele conseguisse provar que houvera efetivamente adultério.

É sintomático que o único processo de divórcio empreendido por um homem na Capitania de São Paulo fosse o de um morador da cidade de São Paulo que temia perder a vida pelas artes diabólicas e feitiços da mulher.[20] Vejamos a história que ele conta em seu libelo.

"Indo o A. desta cidade para a vila de Guaratinguetá dourar a capela de N. Sra. da Aparecida, levou a R. sua mulher, para com ela viver como bem casado, porém ela esquecida do seu estado, e do amor com que o A. a tratava, se amigou com o ermitão da dita capela, Manuel de Sousa, e se entrou aleivosamente a tratar com ele, de tal sorte, que quando o A. o soube já alguns vizinhos tinham notícia daquele ilícito trato." Espiando a mulher a fim de constatar seu adultério, "em uma noite a topou no mato com o sobredito cúmplice, em ato pecaminoso, de que resultou fugir a R., deixando as chinelas, e repreendendo-a ao depois o A. a mesma lhe confessou que andava concubinada". Confessou ainda "que com ele tratava todas as vezes que o A. estava trabalhando nas obras da capela, ou se ausentava de casa; e com tanta desenvoltura, e pouco temor de Deus, que chegava a ir procurar o cúmplice ao seu próprio aposento, não lhe causando obstáculo a justiça divina, nem o temor, e obediência que devia ao A. seu marido". Quando este a repreendeu, "ela se conspirou contra ele ameaçando-o de que lhe havia de tirar a vida, ainda que fosse por arte diabólica, ou feitiçaria".

Começou então o marido a padecer de graves moléstias "e tendo notícia que no bairro de Itaguaçu havia um preto chamado José, que tinha sua experiência de curativo, intentou de mandá-lo chamar para o curar se lhe conhecesse a moléstia, e a R. se antecipou a ir falar com o dito preto, rogando-lhe que em lugar de remédios salutíferos, desse ao A. algum veneno para o matar, e quando soubesse que ele era morto lhe pagaria bem o seu trabalho". Diz ainda o marido que ela "usou de várias embustices e superstições e chegou a confessar que dera a beber ao A. o seu próprio mênstruo para o enlouquecer, e da mesma sorte vidro moído a fim de o matar, de que se lhe originaram as gravíssimas moléstias que tem padecido".

Scanned with CamScanner

1.1 — *A alegação de sevícias*

Num processo de divórcio da Capitania de São Paulo vemos um réu afirmar tranqüilamente que ao marido era permitido "reger e aconselhar sua mulher e ainda castigá-la moderadamente se o merece".[21] Mas, onde terminava o castigo "moderado", aceite pela sociedade e pelo próprio elemento feminino, e começava a violência física "grave e culpável", para usarmos a expressão das *Constituições?*

É preciso notar, ainda, que as esposas maltratadas nem sempre recorriam logo ao divórcio como meio de pôr fim aos seus sofrimentos. Por vezes elas tentavam a correção do marido, solicitando para isso a cooperação do governador da capitania. É o que se depreende do seguinte requerimento:

"Diz Joana Gonçalves, moradora na freguesia de M'Boy, que ela no mês de dezembro passado queixou-se a V. Exa. de seu marido Bonifácio Gonçalves por haver maltratado a suplicante com pancadas, não só naquela ocasião, mas também o havia feito em muitas ocasiões. Foi V. Exa. servido mandar o marido da suplicante para a Barra de Santos, onde se acha, e porque a suplicante, não obstante os maus tratos do suplicado julga que não continuará por estar castigado, recorre-se à piedade de V. Exa. para que compadecendo-se da suplicante se digne mandar soltar o suplicado para vir viver com a suplicante pois poderá ser que agora viva bem com ela, caso assim não sendo ela mesma o tornará a acusar a V. Exa. para tornar a castigar o suplicado."[22]

É natural que, esgotado o primeiro recurso, ou seja, a modificação do comportamento do marido por interferência da mais alta autoridade da capitania, as mulheres se decidissem finalmente a recorrer ao Juízo Eclesiástico para obterem uma separação que elas pretendiam perpétua e acompanhada da divisão de bens. Esta preocupação é visível sobretudo entre as donas de mais elevada condição social, como uma certa Catarina Vieira Velosa que, depositada em 1720 no Recolhimento de Santa Teresa da cidade de São Paulo, citou o marido a um libelo de sevícias, cujo conteúdo é o que se segue.[23]

A autora do libelo começa por declarar estar há muitos anos casada com o réu na forma do Sagrado Concílio Tridentino: "e em todos eles o tem servido e amado e lhe obedeceu sempre, como fazem as boas, virtuosas, honradas e bem procedidas mulheres de sua qualidade", quer durante o tempo em que viveu na sua companhia, quer durante sua ausência nas minas de Cuiabá, "por ser ela bem criada e doutrinada em casa de seu pai, Manuel Veloso, que é homem de negócio dos honrados e bem procedidos desta cidade".

Scanned with CamScanner

Apesar desta boa conduta, o marido não a tratava como esposa e sim como escrava, dando-lhe bofetões, puxando-lhe os cabelos, arremessando-lhe facas e mesmo disparando armas de fogo contra ela. Conta ainda que, no dia em que ele regressara das minas de Cuiabá, ela procurara, "com as afetuosas ações e honestos carinhos que permite o estado conjugal", dar-lhe as boas vindas, mas fora por ele repelida. No dia seguinte o marido permanecera "sempre desagradável, com a cara triste e pesada", e à noite fechara todas as portas, trancara o resto da família numa das salas e dissera-lhe que fizesse um ato de contrição porque ia matá-la. Pegara uma arma de fogo e disparara, mas milagrosamente não a atingira. Na luta que se seguira entre eles, tentara várias vezes estrangulá-la e, arrastando-a pelo chão, dando-lhe murros no rosto, deixara-a com muitas nódoas negras e banhada em sangue. Aos gritos que soltara acudira seu pai e, podendo então livrar-se do marido, fugira para casa do desembargador juiz do fisco, onde se dirigira o ouvidor geral da comarca com seus oficiais, o qual a mandara depositar no Recolhimento de Santa Teresa.

Tendo em vista tais sevícias e o perigo que corria sua vida, pois o marido anunciara a todo o mundo que não se iria daquela terra sem a matar, queria Catarina Vieira Velosa separar-se "*per sententiam in perpetuum quod thorum ed mutuam cohabitationem,* fazendo-se simultaneamente repartição dos bens". Esta sentença era tanto mais adequada quanto o réu, sendo chamado à casa do vigário da vara "para fazer termo de a bem tratar e dar fiança a isso necessária, não só repugnou fazê-lo, mas ainda com palavras secas e desabridas dissera que não se metia em dar fianças", o que provava sua intenção de continuar a maltratá-la.

A que atribuíam as mulheres os maus tratos que sofriam? Elas os explicam de vários modos, desde o gênio violento do cônjuge ao alcoolismo e loucura, embora nos processos que podemos designar como mistos (sevícias e adultério) a explicação geralmente apresentada seja a de que o marido maltrata a mulher por causa da concubina.

A embriaguês, se em alguns casos é apenas referida de passagem, sem lhe ser atribuída importância maior, em outros constitui o motivo principal, não só das sevícias como também da vadiagem e do abandono da família no que se referia a sustento e vestuário. Maria Leite da Silva, em 1767, queria separar-se do marido "por ser este homem do vinho" e no seu libelo relata o seguinte: "que o R. teve sua taverna nesta vila negociando com negros, e mulatos, que são as pessoas com quem tem o R. comunicação, folgando, comendo e bebendo com eles, de que atraiu o R. o vício de bebida de aguardente"; que ele, por causa do seu hábito de beber, "se tem feito revoltoso em sua casa, espancando a família e escravos,

Scanned with CamScanner

botando pela porta fora e arrastando a A. querendo dar-lhe"; "que pela razão do mesmo hábito de bebida se faz o R. consumidor e desperdiçador dos bens do casal, porque tem vendido vários bens sem que sejam para pagamento de dívidas", isto é, vendera cinco escravos e gado; "que do seu legítimo matrimônic tiveram um filho por nome Manuel, de idade de treze anos, o qual sempre vive com a A. sua mãe, e lhe dá a A. todo o necessário de sustento e vestuário, e o R. nada lhe dá, como que se não fora seu filho".[24]

Alcoolismo, dilapidação dos bens matrimoniais, vadiagem e violência física surgem concomitantemente nos libelos de divórcio, chegando uma mulher a declarar ter sido espancada tão brutalmente que abortara.[25] Uma moradora da vila de São Sebastião, casada havia muitos anos com um homem "de péssimo gênio" e que tinha o mau costume de "embriagar-se continuamente", foi depositada na vila de Santos depois de ter justificado sevícias e daí preparou seu libelo, onde, além de queixar-se das palavras injuriosas, da falta de sustento para ela e demais familiares, narra o susto permanente em que vivia pelo fato de o marido esconder de noite, debaixo do travesseiro, armas ofensivas como facas e navalhas para lhe tirar a vida, sendo ela obrigada a vigiar toda a noite para "acautelar um evidente perigo". Mas, logo a seguir, fornece um dado revelador da repulsa física que sentia pelo marido: "Porque além do mais é o R. tão imundo e porco que jamais se lava, e desta sorte mesmo se recolhia à cama com a A., lançando deste um terrível fétido, e muito pior hálito da boca." Este pormenor, aliás, é omitido na peroração final do advogado. Este se limita a apontar os argumentos convincentes para que a separação fosse concedida: "Não é fábula tudo quanto a A. sofreu em poder de um homem que, sendo marido, esqueceu-se das obrigações que o seu dever lhe incumbia, pela obrigação a que ele mesmo se sucumbiu quando recebeu a A. por esposa à face da Santa Igreja em presença de testemunhas, mas este homem, esquecido totalmente da honra e probidade com que devia tratar a A., se constituiu um monstro, pois assim se pode e deve dizer-se de um homem que não cuida nos interesses de sua casa, que atropela sua família matando-os à fome, desprezando sua esposa e fazendo alarde de injuriá-la publicamente, chegando de mais a mais, sem temor de Deus e das leis do Soberano, ao ponto de a querer matar por meios de traição."[26]

Algumas mulheres atribuíam as sevícias à loucura do marido. Uma moradora da freguesia de São Roque, por exemplo, saiu de sua casa para a de seus pais tendo em vista o marido ser "mentecapto e falto de juízo", razão pela qual lhe batia e permitia que um escravo crioulo a ultrajasse.[27] Uma outra, da freguesia de

Scanned with CamScanner

Santo Amaro, dizia-se casada com um "homem aloucado e furioso", que tinha "suas demências" a ponto de ter tentado estrangulá-la. Além de maus tratos comuns como pancadas, murros e bofetadas, o marido tinha um comportamento inusitado: costumava "lançá-la fora de casa, e de noite, com cujo fato se via a A. obrigada a dormir na varanda, ou alpendre da mesma casa, nua somente com a camisa, e baeta por cima do corpo". Além de expulsá-la de casa naquelas circunstâncias, costumava de noite pô-la fora da cama "a coices e pontapés". Acrescia ainda ao já relatado o fato de lhe faltar com o alimento assim como a uma filha pequenina. Por todas estas razões queria separar-se e desabafava: "se a A. soubesse, quando casou, que de seu marido havia de ser assim tratada, antes havia de querer viver solteira do que padecer tantos trabalhos".[28]

Seria sempre real a alegada loucura do marido? Num caso, pelo menos, ficamos na dúvida, pois a mulher caiu em contradição. Na petição escrevia que o marido puxava de facas para a matar, assim como a seu pai e mais família, "fingindo-se louco". Mas num outro documento muda de tática e pede que as testemunhas sejam inquiridas sobre os seguintes itens: "1.º) Se é, ou não verdade, que o sobredito seu marido tem falta de juízo, por causa de moléstia, ao que parece? 2.º) Se por causa das suas encandescências do cérebro, e imperfeição de juízo, obra desacisadamente, sem reparar nem saber o que faz, de sorte que até fica incapaz da suplicante viver com ele e muito menos sujeitar-se ao tálamo?"[29]

Também é duvidoso que, quando D. Escolástica de Godoy e Silva, "mulher muito grave e honesta e tratada sempre com todo o respeito por ser de principais da terra", requereu a separação de seu marido, o sargento-mor José Pinto de Mesquita e Castro, por este ser louco e a maltratar com bofetadas, pancadas, picadelas com um fuso, facadas, além de tentar estrangulá-la, fossem realmente as sevícias resultantes da loucura que a levaram a tal decisão. É certo que ela escreve: "Enlouqueceu várias vezes, e de todo ficava sem juízo, obrando em tudo como louco varrido, enfurecido, por cujos motivos esteve algumas vezes preso em uma corrente, para se evitar desta sorte os desatinos que tinha, e o principal era o querer sempre matar a A." Mas logo revela sua preocupação por estar sendo desfalcada de seus bens por motivos que nada tinham a ver com a pretendida loucura: "Sempre foi e ainda é inclinado a mulheres, de sorte que tem feito com muitas adultério à A., gastando todos os seus bens com mulheres mundanas, e vendendo o precioso da casa só para lhes dar, tanto assim que uma gargantilha de aljofares deu a uma sua concubina, a qual se conhece ser a mesma da A., tendo já destruído todas as peças de ornato e uso da A. e dando-as às ditas meretrizes."[30]

Scanned with CamScanner

Embora na prática a sociedade antiga fechasse os olhos à prodigalidade dos maridos,[31] o fato é que a legislação da época procurava proteger a mulher contra a dilapidação dos bens móveis do casal, conforme podemos ver pelo seguinte texto das *Ordenações filipinas:* "Para que os maridos não dêem os bens móveis, ou dinheiro, em prejuízo de suas mulheres, mandamos que, se os maridos derem, ou fizerem doações em suas vidas de alguns bens móveis, ou dinheiro, a algumas pessoas sem consentimento de suas mulheres, que o que assim derem se desconte, quando o matrimônio entre eles for separado, na parte e quinhão do dito marido, ou de seus herdeiros."[32] Vemos, assim, que a própria legislação civil encarava como um fato natural a mulher de um perdulário procurar separar-se dele, estabelecendo que nessa separação a mulher seja compensada, no momento da partilha dos bens, pelo desfalque sofrido. Para a Igreja, contudo, esse motivo não era válido, compreendendo-se, assim, que no processo anteriormente referido a mulher procure justificar sevícias.

O ciúme parece estar na raiz de algumas desavenças entre os casais, e num dos casos examinados suas conseqüências foram terríveis. Catarina Rodrigues Pinta, moradora em Curitiba, estava casada há mais de 30 anos e tinha 15 filhos. O marido começara a acusá-la de adultério com vários homens, inclusive um sobrinho seu. Ela tinha "perdido sua boa fama, ficando assim tida falsamente por mulher meretriz". E o marido, "na contínua suspeita" em que andava, por várias vezes a seviciara, batendo-lhe com um pau, atacando-a com uma espada e preparando-lhe mesmo emboscadas. Mas o pior aconteceu depois. Fingindo-se doente, quando ela entrou no quarto onde se achava deitado, o marido levantou-se, fechou a porta à chave e, lançando-a ao chão, "lhe fez uma mortal ferida nas partes vergonhosas, rasgando com as mãos, querendo-lhe tirar a madre para fora". Quando os filhos, que estavam na roça, acudiram aos gritos da mãe e a arrancaram ao seu torturador, ela já estava "sem fala, aturdida, quase morta, extravazando-se em sangue, do que esteve confinada e muito enferma". E na ocasião em que apresentou o libelo ainda não estava curada: "traz a chaga sem sarar, de sorte que se não pode assentar".[33]

Ciúme e vadiagem se conjugaram para que Gertrudes Ana, em 1812, quisesse separar-se de Antônio Simões, depois de nove anos de casados. Ele batia-lhe com tal estrondo "que várias vezes acudiu a guarda do Palácio do Governo", tudo isto "pelo mau conceito" que dela fazia por ela "mostrar muito agrado e carinho a todas as pessoas que ficam em seu botequim" para desta forma grangear fregueses, sem qualquer intenção desonesta. Além de ciumento, o marido era tão vadio que não sustentava a casa, como

Scanned with CamScanner

devia, "ocupando-se unicamente em andar por funções de danças e batuques".[34]

Embora as sevícias apareçam sempre como a causa principal do pedido de separação, é preciso levar igualmente em conta as razões acessórias explicitadas na petição ou no libelo, pois estas, afinal, podem ter tido maior peso na decisão da mulher do que a alegação de maus tratos facilmente reconhecida pela Igreja.

No processo de Bárbara de Oliveira Morais, a falta de sustento e de vestuário e o abandono a que fora votada certamente lhe foram mais penosos e mais difíceis de suportar do que os ocasionais maus tratos sofridos. Conta ela em seu libelo que, desde os primeiros tempos do seu casamento, nunca o marido "lhe deu uma só camisa para vestir, e muito menos lhe tem assistido com o preciso para a sua sustentação". E mais: "passados alguns tempos, tirando-lhe de casa todos os escravos e trastes, até mesmo os próprios lençóis da cama, se ausentou para outra terra, deixando a A. sem nada e obrigando-a por este modo a mendigar para poder viver". Não que ela não tivesse tentado segui-lo, pedindo-lhe com lágrimas que a levasse consigo, mas ele a injuriara e a afastara aos empurrões. Em sua casa viveu de esmolas durante os sete meses em que o marido esteve ausente. "Voltando o R., e não querendo de forma alguma viver com a A., fez esta todos os esforços para ir para sua companhia, e havendo-o conseguido, lhe destinou o R. um quarto na casa para sua assistência, sem contudo lhe assistir com coisa alguma para ela se sustentar, e vestir, vendo-se por isso a A. na triste e penosa situação de mendigar dos seus próprios escravos com que sustentar a vida." Mas o marido era de tal modo desumano que, quando uma escrava da casa lhe foi contar que a mulher havia tirado de um balaio um pouco de farinha, "bárbara e cruelmente se arremessou a ela e a espancou de forma que ficou quase morta".[35]

Também no processo de Maria Angélica da Silva, em 1797, as eventuais pancadas e bofetadas devem ter sido menos decisivas para o pedido de separação do que o fato de o marido se achar "infestado do contagioso mal de Lázaro e não querer se dividir da suplicante".[36]

Os motivos de ordem propriamente sexual devem igualmente ser ressaltados, embora não ocorram com freqüência. No libelo de Escolástica Garcia contra seu marido, em 1736, lemos que estavam casados havia nove anos e que "em todo este tempo viveram, como vivem, separados, e sem cópula ou ajuntamento algum". A história que ela conta é a seguinte: "casou contra a sua vontade, e só por fazer a vontade a seus parentes e temor deles, porque não estava em tempo de casar, e ter cohabitação com varão por ser de muito menor idade". Só vivera efetivamente

Scanned with CamScanner

com o marido durante oito meses e durante esse período "nunca se juntaram em toro e nunca fizeram vida marital". Na época em que pediu a separação, ela se achava com muitos achaques e moléstias incuráveis: "todo o tempo existe doente e gravemente enferma, com dores na barriga, e em todo o ventre, e para mais por achaques internos que padece na madre se faz totalmente inibida de varão".[37] Se este se apresenta como um possível caso de frigidez (recusa da vida sexual com a desculpa de ser muito jovem, alegação de doença ginecológica impossibilitando-a de qualquer relação sexual), há também que referir a impotência masculina como motivo real da separação pedida por uma moradora de São Paulo, embora essa razão surja no meio de várias outras: "por se ver maltratada pelo dito seu marido, que lhe tem dado muitas pancadas; perseguindo-a por atos ilícitos por estar privado das funções matrimoniais em razão de uma operação, que se lhe fez; e não lhe assistindo com cousa alguma para sustentação dela suplicante, gastando o que ela adquire à custa de muito trabalho, tendo consumido todos os bens do casal com má aplicação; quer divorciar-se dele com perpétua separação da vida comum e dos bens."[38]

Além de ser necessário descortinar, nos processos de divórcio, o motivo formal capaz de justificar perante a Igreja a concessão da separação (sevícias) e os motivos reais (abandono, falta de alimentos e vestuário, dilapidação dos bens móveis, vadiagem, doença, etc.), há que atentar bem na questão da separação dos bens, muitas vezes o principal objetivo do divórcio, principalmente quando se tratava de mulheres de elevada condição social, como no caso que passo a narrar.

Quando, em 1818, D. Maria Francisca de Camargo, moradora na vila de Itu, provou em juízo as sevícias praticadas por seu segundo marido, o cirurgião-mor Antônio José de Babo Brochado, vemos claramente, quer pelo seu relato, quer depois por um requerimento do marido, que a questão principal entre eles era a posse dos bens.[39] Conta ela que, "por falecimento do Cirurgião-mor Tomé Jacinto Teixeira, ficou a suplicante honestamente vivendo em sua casa, e bem regendo seus escravos e bens, e tudo o mais deixado pelo seu falecido marido". Passados alguns meses de viuvez, principiou Babo Brochado a fazer-lhe a corte, com "mil obséquios, e oferecimentos atrativos como merecia a suplicante em razão de sua honra, e nobreza". Perante a insistência, fez-lhe saber que não queria casamento para não dividir seus bens, ao que ele respondeu que lhe passaria uma carta a fim de não entrar na sua fortuna, "se essa era a causa e impugnação do casamento pedido". Alegando, contudo, ser injurioso para ele se as pessoas tivessem conhecimento de tal carta, prometeu "com

Scanned with CamScanner

palavras amorosas" que a passaria depois de contraído o matrimônio, o que não ocorreu, ficando assim bem patente "seu dolo e malícia".

Só depois de relatar as circunstâncias em que se realizara o seu segundo casamento é que D. Maria Francisca se referiu à tentativa de estrangulamento que sofrera e às frases injuriosas que ouvira, como, por exemplo: "Vá-se com os diabos, e vá viver com os seus negros, que esses é que são seus maridos".

Não falta também no libelo o relato da dissolução de costumes do cirurgião-mor, a ponto de "trazerem-lhe recado de mulheres meretrizes a casa para lhe ser dado perante a suplicante sua mulher para jantares em casa delas e ora lhe mandam os comeres feitos de suas casas". Termina contando que o marido "sempre vive em efetivas súcias e divertimentos desonestos".

Vemos, assim, que a viúva que contraíra segundas núpcias não queria partilhar com o segundo marido aquilo que recebera por morte do primeiro e que este era na verdade o real motivo para a separação. Aliás, num documento do processo, o marido aponta a questão econômica como o entrave da vida conjugal: "sendo a mesma seduzida por pessoas interessadas na sucessão de seus bens, deixou a companhia do suplicante e se fez depositar em poder do Capitão Salvador da Rocha e Camargo, morador na vila de S. Carlos".

Naqueles processos em que o marido, em vez de deixar correr o litígio à sua revelia, resolvia defender-se, devia ser difícil à Igreja determinar de que lado estava a verdade; e era nesses casos que se fazia sentir o peso da informação fornecida pelo pároco local, que conhecia mais diretamente o casal, como também a habilidade do advogado, quer na redação do libelo, quer na defesa da autora.

Ouvindo as queixas da mulher, e a resposta do marido, pode o historiador apreender a mentalidade feminina e a mentalidade masculina no conflito conjugal. Não se trata, aqui, de medir o grau de veracidade das palavras de cada um dos cônjuges em litígio, mas analisar as razões de um e outro e destacar destas recriminações a imagem ideal do esposo e da esposa.

Tomemos como exemplo o libelo de Catarina Gonçalves de Oliveira, na vila de São Sebastião, redigido em 1756, e a resposta de seu marido.[40]

Ela se apresenta como pertencendo a uma das mais graves e principais famílias da vila de São Sebastião: "são os que servem na mesma os cargos da república". Começa por dizer que "viveu sempre em casa de seus pais honestamente, sem mancha alguma na sua honra e honestidade", tendo-se casado "obrigada de seu pai e parentes sem ser por vontade e consentimento". Contudo,

Scanned with CamScanner

já que tinha se casado, sempre procedeu com o marido "como mulher grave e honrada". Este, porém, era "homem de muito mau gênio", tanto que logo na noite do casamento a quisera matar, "como se fosse homem sem juízo". Com a intervenção do pai dela, o marido prometera moderar-se e emendar-se. Tal não acontecera, pois várias vezes atentara contra sua vida, "espancando-a, ferindo-a, e puxando-lhe pelos cabelos, e dando-lhe bofetadas, coices". Uma vez deu-lhe com um bordão, outra com um bacalhau, quando castigava um seu filho natural que se refugiara junto dela. Ele a proibia de ir de manto à igreja e, numa quinta-feira santa, quando lhe dissera que queria ir de manto "por irem assim umas suas parentes", logo o marido se irritara e a enchera de bofetadas. Dirigia-lhe palavras afrontosas, "dizendo que era canalha, puta, e outros mais". Obrigava-a "a ir à roça trabalhar com os escravos que o pai dela lhe havia dado, quando estes eram em número de 5, suficiente para os manter e ela tinha dois filhos meninos para criar". Deixava-a trabalhar na roça ao maior rigor do sol, sem querer que ela trouxesse chapéu, quando ele tinha o seu na cabeça e um lenço por baixo deste. Não consentia que visitasse seus parentes, nem que olhasse para pessoa alguma. Uma vez batera-lhe tanto que a deixara "com o corpo pisado, e um olho quase furado", abandonando-a no sítio durante quatro dias e retirando-se para a vila, sem ela "em todo este tempo se poder mover para se ir valer de seus pais". Ele era "tão mau e perverso que nunca quis consentir vizinhança" e proibia que fossem ao sítio buscar água.

O marido rebate tais acusações dizendo que "a história é toda quimérica" e que é preciso ouvi-lo para que não o tomem "por homem indolente e de pouco". Lembra ser permitido ao marido "reger e aconselhar sua mulher e ainda castigá-la moderadamente, se o merece". Ora, não havia dúvidas de que a dele o merecia: "é de terrível gênio e condição sem lhe querer obedecer, nem conformar com o R. em cousa alguma". E, fato ainda mais grave, "descuida-se no governo da casa". Quanto ao medo que a mulher dizia sentir dele, "então por que não aceita o partido de viver em casa de seu pai onde o R. se lhe ofereceu a tratá-la e que não saísse de lá e que o R. a procuraria ali e faria, quando viesse à vila, vida com ela?" A mulher não queria que ele castigasse os escravos, nem mesmo seu filho, quando o castigo se fazia necessário: "querendo o R. castigar a um filhinho natural, que houve antes de casar, por ter então o vício de comer terra, que o R. era obrigado a evitar e castigar, acudindo a A. ao referido menino casualmente levou uma meia chicotada, e não porque o R. tal lhe quisesse dar".

Scanned with CamScanner

Neste exemplo o réu não perdeu tempo a rebater queixas consideradas insignificantes do ponto de vista da eficácia jurídica, mas, por outro lado, desculpou-se dos maus tratos apenas com a máxima de que ao marido cabia corrigir a esposa de mau gênio, desobediente e descuidada. De qualquer modo, percebe-se que este marido não queria mesmo divorciar-se, a ponto de aceitar que a mulher abandonasse o sítio onde morava, mas onde estava longe da proteção do clã familiar contra eventuais violências, e fosse residir na vila, na casa paterna, onde ele ocasionalmente a visitaria. Por outras palavras, preferia uma vida conjugal intermitente à separação definitiva.

Para "contrariar" o libelo apresentado pela mulher o marido tinha que examinar ponto por ponto todos os itens nele contidos. Vejamos um exemplo, datado de 1811.[41]

Libelo cível de divórcio em que diz como A. Maria do Rosário contra seu marido Te. Francisco Rodrigues R. citado, o seguinte pela melhor forma e via de Direito.	*Contrariando o libelo da A. diz o R. o seguinte*
1.º P. que sendo a A. casada em face da Igreja com o R., sempre o amou, estimou e tratou como seu marido prestando-lhe em toda a ocasião a devida sujeição, e obediência, conforme é obrigada por todo o Direito.	1.º P. que a A. nunca estimou, nem amou verdadeiramente ao R. seu marido faltando neste ponto ao seu dever, antes pela grande desafeição, e rancor, que lhe tem, é que procura divorciar-se dele, pois que
2.º P. que devendo o R. estimar, e tratar a A. como sua mulher tem obrado tanto pelo contrário, que tem se comportado com ela com o maior desamor, e crueldade que pode chegar desatendendo-a de palavras injuriosas e quase todos os dias lhe dá bofetadas pelo rosto, bordoadas pelo corpo, vivendo a mesma continuadamente com nódoas, e pisaduras por todo o seu corpo, e rosto; além de que	2.º P. que o R. nunca maltratou a A. sua mulher, nem injuriando-a de palavras, nem dando-lhe pancadas, mas sempre a estimou, e amou como sua mulher, procurando com todo o esforço o viver com ela em boa paz, e agradá-la.
3.º P. que o mesmo R. tem-se comportado ainda muito mais desumano com a mesma A. e seus filhos por	3.º P. que o R. nunca faltou com o preciso para o sustento da A. e de seus filhos, pois sempre comprou

Scanned with CamScanner

inteiramente não olhar como deve e é obrigado para a casa, matando-os à fome, sem lhes dar de vestir, e querendo que a A. como que se fora sua escrava lhe dê todos os dias jornal, e principalmente quando faz viagem que atualmente anda ausente de sua casa, quando volta pede conta à mesma A. do dinheiro que apura de leites de umas vacas que há no casal, e isto vintém, por vintém, e quando falte alguma coisa, e A. lhe diz gastara em sua casa além de ultrajar de palavras logo pega em um pau e põe-se às bordoadas na mesma A. sem a mínima compaixão.

mantimentos com abundância para esse fim, trabalhava para os sustentar, e vestir com decência, conforme as suas possibilidades, e tanto se esmerava nisso, que, quando fazia viagem, deixava mantimentos, dinheiro, e uma negra alugada para lhes ir buscar água, e rachar lenha, procurando sempre agradá-la, e que lhe não faltasse cousa alguma, assim como sucedeu na ocasião da saída da A. do poder do R. para o depósito, aonde foi recolhida, visto que levou consigo nove patacas, que o R. lhe havia deixado para gastos de casa e três alqueires de feijão, de que ainda trouxe restos, quando voltou para a companhia do R.

4.° P. que a mesma sorte o mesmo R. é de gênio tão ferino, e de tão péssima conduta, para a mesma A. e ditos seus filhos, que o mesmo mau trato, e pancadas que dá na mesma A. pratica com seus filhos, com tanta impiedade que se não fora ela acudir, e receber as mesmas pancadas já tinha matado a algum; e assim mesmo de pancadas veio a morrer um filho natural que trouxe para casa quando a A. se casou.

4.° P. que o R. em nenhum tempo tomou conta a A. do que ela apura do leite das vacas do seu casal, como ela falsamente articula no seu libelo.

5.° P. que ainda não satisfeito o mesmo R. do que fica referido anda na pretensão de dispor de uma pequena morada de casas que possui nesta cidade e leva a mesma A. e seus filhos para uma roça que pretende comprar, dizendo que a quer apanhar na roça e fazê-la trabalhar, e seus filhos com uma enxada, e então cumprir mais a sua vontade o que pretende.

5.° P. que o R. nunca espancou a A., nem a seus filhos, e se lhe morreu um filho natural, que teve no tempo de solteiro, foi de lombrigas, e do mau tratamento que a A. lhe dava, fazendo-o dormir no chão e não cuidando de o lavar, e pensar.

6.° P. que o mesmo R. vive concubinado com Gertrudes de tal moradora em S. Amaro e com quem gasta

6.° P. que a morada de casas, que o R. possui, foi feita pelas suas próprias mãos à custa do seu trabalho,

Scanned with CamScanner

tudo quanto ganha, e o que a suplicante lhe entrega vivendo com tanta cegueira que quando aquela manceba vem a esta cidade é conduzida pelo mesmo R. alugando-lhe casas, e tornando-a a reconduzir para aquela freguesia sem se lhe importar com a A. e seus filhos.

e serviço, e não se propõe dispor delas, como falsamente diz a A., mas somente as hipotecou para poder comprar um carro de bois, e algumas vacas que a A., e seus parentes têm consumido, e acabado, nem pretende jamais morar na roça, mas somente ir lá trabalhar, e voltar, e quando tal pretendesse, não era com o malévolo, e calunioso fim, de que se lembra a A.

7.° P. que a A. sempre se comportou com toda a honra, gravidade e decoro sem que desse a mínima ocasião ao R. seu marido, de desgosto nem em tempo algum lhe faltasse a devida fidelidade.

7.° P. que o R. nunca viveu concubinado, nem jamais andou por funções, e matulas, antes dormia sempre em sua casa, e tanto é verdade que nunca quis, nem quer outra mulher senão a A., que quando ela entrou a tratar de sevícias para o seu projetado divórcio, logo o R. se esforçou para a acomodar, quanto lhe foi possível, e o conseguiu com grande custo, e trabalho.

8.° P. que vendo-se a A. tão gravemente ultrajada e igualmente seus filhos atualmente espancados pelo R. e em grande perigo de suas vidas pela desumanidade ferino gênio, e péssima conduta do mesmo R. propõe logo divorciar-se dele, e separar-se com seus filhos da casa e companhia do mesmo sem que jamais se congraçasse com ele, nem lhe perdoasse a ofensa que lhe tem feito com a violação do tálamo conjugal.

8.° P. que o R. viveria certamente em boa união com a A., nem ela pretenderia jamais sair da sua companhia, se não tivesse sido induzida para isso pelos seus parentes, que a aconselham para se divorciar do R., não se tendo lembrado dela antes de casada, pois veio para poder dele destituída de todo o preciso, e o R. apesar da sua pobreza a vestiu, proveu de todo necessário.

9.° P. que nas circunstâncias propostas compete à A. o direito de separar-se do R. *in perpetuum quo ad thorum et cohabitationem,* e bem assim seus filhos pelas razões ponderadas.

9.° P. que o R. é pessoa de probidade, e boa consciência, temente a Deus e às leis do seu Soberano, e incapaz portanto de alegar o referido, se assim não fora. Contraria-se por negação tudo o mais que ofende.

10.° P. que a A. é de sã consciência, temente a Deus e a Nosso Soberano, e portanto não é capaz de alegar o referido se não fosse verdade.

Scanned with CamScanner

Alguns processos de divórcio não passaram da primeira fase, isto é, petição ao vigário-geral, inquirição de testemunhas e mandado de depósito, sem que tivesse havido, aparentemente, reconciliação do casal. Por que razão tais causas não foram levadas adiante? É de supor que a própria requerente tenha desistido do libelo, por terem pouco peso suas alegações. Uma mulher, por exemplo, declarava-se "desprezada e ameaçada de morte", mas nem ela nem as testemunhas inquiridas foram capazes de apresentar fatos concretos convincentes. Ela limitou-se às seguintes queixas:

1 — "ele a desatende de palavras injuriosas, apelidando-a de nomes";
2 — "se não satisfaz com nada do que a suplicante faz no governo de sua casa";
3 — "por muitas vezes lhe tem querido dar pancadas e prometido mudá-la de terra e tirá-la da vista de seus parentes a fim de poder matá-la".[42]

Ora, injúrias verbais, críticas e simples ameaças de mudança de residência jamais podiam constituir uma base sólida para um processo de separação. Por muito menos que isso o vigário-geral do Rio de Janeiro dera sentença contra Mariana de Siqueira, moradora em Jundiaí, numa causa de sevícias contra seu marido, por ela ter alegado apenas os maus tratos sofridos no passado sem fazer qualquer referência ao temor pelas violências futuras.[43]

1.2 — *Acusação de adultério*

Além da alegação de sevícias ser de longe a mais freqüente, acompanha em muitos casos a acusação de adultério. Vê-se isso claramente não só quando a mulher justifica ao mesmo tempo as duas queixas, mas também quando os advogados de defesa recorrem explicitamente aos dois parágrafos do texto das *Constituições do arcebispado da Bahia,* que serviam de base à concessão do divórcio naqueles casos: o § 312 (sevícias) e o § 316 (fornicação culpável) do Livro I, título LXXII.

Aliás, o próprio adultério era encarado como causa dos maus tratos: uma mulher queixava-se de que o marido vivia "concubinado pública e escandalosamente, sendo este o principal motivo por que maltrata a suplicante, e lhe falta com o necessário".[44]

Convém desde já sublinhar que as mulheres da Capitania de São Paulo, em suas ações de divórcio, distinguiam cuidadosamente a dissolução de costumes (relações acidentais dos maridos com meretrizes) do concubinato público e escandaloso, ou seja, o adultério cometido à vista de todo mundo, sem vergonha nem pejo,

Scanned with CamScanner

em que o marido tratava a concubina em sociedade como se sua mulher fosse, quer morando com ela, quer transportando-a à garupa, quer freqüentando em sua companhia festas, procissões e outras funções.

Percebe-se também que o recurso à separação por adultério só era tentado depois de fracassadas outras medidas de punição do adúltero. Escrevia Francisca de Paula em seu libelo "que por ser tão pública a escandalosa vida do R. com a A. que chegando a notícia ao Rdo. Pároco da Freguesia da Penha de Irarica donde são fregueses, chamou ao R., e o atemorizou dizendo-lhe que se não abstivesse daria parte ao governo para lhe sentarem praça de cuja admoestação fez o mesmo R. tão pouco caso que atualmente continua naquela má vida".[45] Num processo movido por uma moradora da vila de Iguape também se vê que o ouvidor já havia expulso daquela vila a concubina e sua família, sem que tal medida impedisse a continuação do adultério.[46]

Analisemos as várias situações que aparecem descritas nos processos de divórcio, lembrando sempre que o motivo de adultério raramente surge isolado, estando sempre ligado a sevícias e outras razões secundárias do ponto de vista jurídico, mas importantes do ponto de vista social.

Dizia Ana Rodrigues da Silva de seu marido: "sempre tem vivido em uma vida licenciosa primeiramente concubinado com Gertrudes de tal de quem teve 5 filhos e por falecimento desta passou a concubinar-se com Ignácia de tal com quem vive teúda e manteúda tendo desta um filho ou filha com muito descaramento sem temor às leis de Deus, e do Soberano".[47] Ora, esta mulher estava casada há 16 anos, fizera vida conjugal por muito pouco tempo, morava na vila de Jacareí enquanto seu marido residia na de São José, suportara dois concubinatos sucessivos com filhos adulterinos: o que a teria levado a pedir o divórcio em 1821, quando poderia tê-lo feito antes? A análise situacional permite-nos responder a esta pergunta: pela documentação se vê que, ao deixar o marido ("pelo mau trato que lhe dava por causa de viver concubinado"), fora morar em casa de seu pai e este sempre a sustentara e vestira. Ora, o pai morrera e, portanto, ela perdera toda a proteção e amparo. Passara para casa de um seu primo ("homem casado e de bom comportamento"), precisando, assim, regularizar a situação de seus bens, uma vez que se encontrava agora na posição de "agregada" em casa de um parente, e não mais na de filha em casa de seu pai. Tinha que se alimentar e vestir e, portanto, não podia mais deixar as coisas como estavam. A morte do pai e o conseqüente desamparo foram, evidentemente, a causa imediata do pedido de divórcio, fornecendo-lhe o adultério e as sevícias a base legal para tal iniciativa.

Scanned with CamScanner

Se neste caso o divórcio significava apenas a regularização de uma situação de fato, pois o casal já vivia separado há muito tempo, em outros casos a separação por sevícias e adultério era tentada numa situação que a mulher apresenta como de perigo iminente. D. Firmiana Rosa de Cerqueira, moradora na vila de Bragança e casada com um homem poderoso, que a maltratava com pancadas e palavras injuriosas "por andar com o sentido em uma mulher naquela vila, com quem há muitos anos vive concubinado", saiu de casa "por já não poder mais aturar tais tormentos" e, "com o pretexto de ir a casa de seu pai", dirigiu-se para a cidade de São Paulo a fim de iniciar seu processo de separação. No libelo diz que o marido, "concubinando-se com uma moça solteira e empregando nela todo o seu amor", tinha-se "tornado em fera" em relação à mulher, "dando-lhe bofetões pelo rosto, puxando um martelo para matá-la".[48] Casada havia 20 anos, esta dona, senhora de escravos, procurou apoio na cidade, longe do marido e perto do pai, para lutar pela sua separação, dado que na vila o poder do marido certamente dificultaria sobremodo sua ação.

Num processo que depois se transformou num divórcio amigável, uma dona se queixava de que o marido a trazia fechada dentro de casa, "ainda pior que encarcerada, por lhe privar toda e qualquer comunicação com pessoa alguma", tudo por viver pública e escandalosamente concubinado na vila de Sorocaba com uma Maria de tal, "com quem vive de portas adentro como se fossem casados", deixando a mulher e toda a família numa chácara.[49] Este parece ter sido um comportamento masculino típico na Capitania de São Paulo: o homem que possuía sítios e fazendas tinha sempre duas moradas, uma rural e outra urbana, o que facilitava extraordinariamente o adultério, pois enquanto a mulher ficava na residência do campo, a concubina era instalada na vila.

Um tipo de vida itinerante propiciava igualmente a prática do adultério, como podemos ver pelo libelo de divórcio de Francisca de Paula Garcez, da vila de Iguape, em 1805.[50] Declarando estar casada havia 14 anos, conta que o marido, "ausentando-se da sua companhia para a Corte e cidade de Lisboa em uma galera, em que foi de Capitão, e piloto, haverão seis anos, se concubinou com uma Ana Maria filha de João Álvares, e de Vitória Francisca daquela Corte e cidade de Lisboa". E prossegue em seu relato: "na última viagem, que o R. fez de Lisboa para o Brasil, veio para a vila e praça de Santos, trazendo em sua companhia a mesma concubina, pais e irmã, e depois de falecer ali aquele João Álvares, conservou o R. a concubina, e mais família de portas adentro por espaço de onze meses, que se demorara naquela vila com o conserto de uma galeota". Quando de novo

Scanned with CamScanner

embarcou, "mandou a concubina com a mãe, e irmã da mesma para a vila de Iguape, aonde é o domicílio da A., e do referido R. seu marido, e ali lhes deu casa para morarem, escravos para as servirem, e a precisa assistência". Quando o marido entrou no porto da vila de Cananéia para voltar a consertar a galeota e se demorou 4 meses, "se entregou de todo à dita concubina, com quem sempre viveu, não fazendo caso algum da A., antes ameaçando-a com pancadas, e prometendo-lhe tirar a vida por causa da mesma concubina". Ao fim de quatro meses, saiu na galeota para o Rio Grande, "deixando assistência à concubina, e sua parentela, que com ela vivia", e, quando voltou a entrar no porto de Cananéia, embarcou com ele às escondidas as ditas mulheres com todos os trastes. O que ela não diz, mas uma das testemunhas esclarece, é que o marido resolveu levar consigo a concubina por ela já ter sido expulsa da vila de Iguape por ordem do ouvidor e saber que, mesmo vivendo então em Cananéia, ela era ainda perseguida pela mulher.

Encontra-se muito difundida a idéia de que no Brasil colonial o homem cometia adultério principalmente com suas escravas. Mas, se realmente isto ocorria, não era esse tipo de "fornicação culpável" que levava as esposas à separação, embora um ou outro caso surja em que a escrava da casa é apontada como responsável pela situação de desavença entre o casal, como, por exemplo, no libelo de divórcio que uma ilustre senhora da cidade de São Paulo, Francisca Pires de Camargo, moveu contra o marido:

"P. que a A. há trinta anos pouco mais ou menos que é casada em face da Igreja e na forma do Sagrado Concílio Tridentino com o R. João Pinto, e sempre a este serviu e obedeceu como fazem as boas e virtuosas mulheres, por ser a A. muito honrada e bem nascida.

P. que devendo o R. tratar a A. com recíproco amor, e com a fidelidade que requer o matrimônio o faz tanto pelo contrário que há 6 para 7 anos que anda concubinado com uma sua escrava por nome Quitéria com tanto escândalo que quando vem do sítio para esta cidade a traz sempre nas ancas do seu cavalo e o mesmo faz quando se recolhe para o sítio e nisto não há dúvida.

P. que é tal o excesso que o R. faz por aquela mulata sua escrava que a trata como se fosse sua mulher e dizendo publicamente que ela é a sua mulher verdadeira, e que ainda que a (. . .) lhe tirasse de casa se havia de ir embora para as minas de Goiás com a dita mulata Quitéria com quem de portas adentro está o R. amancebado cometendo atualmente adultério à A. sem temor de Deus nem da Justiça.

P. que o R. por respeito da dita mulata há dois anos que bota a A. fora de casa dizendo-lhe que fosse para a casa de seu pai

Scanned with CamScanner

Alberto Pires de Camargo tudo afim de ficar melhor existindo naquele concubinato e tanto não fez mais caso da A. nem de seus filhos que vai destruindo toda a fazenda vendendo, e fazendo empenhos gastando tudo em seus vícios de comidas, e bebidas com ajuntamentos de folias e folguedos nesta cidade."

Pela leitura atenta do processo depreende-se, contudo, que a escrava Quitéria constitui mais o bode expiatório num divórcio cujo motivo fundamental parece ser a posse dos bens. Além de haver uma contradição nas datas apresentadas na petição e no libelo (no primeiro documento a mulher afirmava estar morando longe do marido havia quatro anos, e no segundo diz que o marido a expulsara de casa havia dois anos), nota-se a preocupação com a repartição da fazenda que estava sendo destruída e, no libelo, a mulher pede não apenas sua parte dos bens, "como também da que pertencia ao R. pela ter perdido para a A. pelo dito adultério".[51]

Também Júlia Álvares Vilela, da vila de Guaratinguetá, procedeu de idêntico modo, acusando o marido de adultério com escravas suas e querendo que ele perdesse todos os bens que trouxera para o casal e também os que adquirira durante o matrimônio.[52] Ora, a resposta deste ao libelo revela, pela minúcia de dados contrariando as vagas acusações que lhe tinham sido feitas, que provavelmente era ele quem tinha razão neste processo.

Conta que a mulher começara a mostrar-lhe "displicência e desagrado" pouco tempo depois de casados, sendo a causa disto a influência de pessoas que viviam com ela. Acusa-a de ser "muito liberta e altiva", de o querer governar, dizendo a todos que não lhe havia de obedecer. Era tão péssimo seu gênio que nem consentia que castigasse um cão que o tentara morder.

Quanto ao suposto concubinato, esclarece: "é falso dizer a A. que o R. andava concubinado com a escrava Maria, e que a conduzira para as minas, pois quem levou a dita escrava para as minas, foi um irmão da A. tendo-a o mesmo irmão da A. um ano em seu poder e juntamente ao marido da mesma escrava, o qual estando 10 meses nas ditas minas em poder do irmão da A., lhe fugiu por razão de querer vender a uma mulher muito maligna, e de má condição."

Não era ele quem se recusava a viver com ela, mas ela quem lhe fechava a casa, tendo sido mesmo necessário que ele um dia arrombasse a porta com os ombros. Atribuía esta atitude da esposa a duas mulheres que tinha consigo e outras pessoas, que lhe iam comendo o que ela possuía. Ela pretendia repudiá-lo e por isso inventou os falsos testemunhos dos concubinatos com outras duas escravas, quando só com uma delas é que ele tivera trato ilícito antes de casar-se, e não depois.

Scanned with CamScanner

Por ela não o querer consigo é que viera para a cidade a tratar das suas dependências, "e necessariamente havia de trazer escravos com que se servisse, por ser legítimo senhor dos que há no casal, e administrador deles".

O recurso de acusar o marido de adultério com escravas suas parece ter sido empregado principalmente por esposas casadas há muitos anos e talvez pressionadas por parentes com os olhos numa possível herança. São sempre as abastadas que assim agem, pretendendo ser senhoras dos seus bens e deles dispor à vontade.

Nos outros casos de adultério examinados, o concubinato era cometido com parentes,[53] ou com mulheres indicadas de maneira vaga, mas que parecem ser sempre mulheres livres.

Uma moradora da vila Nova de São Luís acusa o marido de "vários, e infinitos adultérios com Maria Madalena mulher casada, e com uma parda por nome Tomásia, chegando por respeito destas a aborrecer-se do toro conjugal, que foi ordenado por Deus Nosso Senhor para sociedade de ambos".[54] Uma outra, da vila de Parnaíba, afirmava que o marido vivia adulterando "com várias concubinas não só na vila de S. João de Atibaia onde tem a maior residência, mas também na sobredita vila de Parnaíba".[55]

É de crer que o adultério resultante da vida libertina, das relações com prostitutas, tivesse menos peso que um concubinato mais estável no tribunal eclesiástico, e daí, talvez, a razão por que Gertrudes Maria Joaquina do Nascimento, da cidade de São Paulo, redigiu duas petições e não apenas uma.[56]

No primeiro requerimento escrevia que o marido a maltratava "com a crueldade própria de um homem malévolo, e mau cristão pelo motivo de andar mal encaminhado, e todas as noites em funções pelas casas das meretrizes, com quem continuamente adultera a suplicante, de sorte que há muitos meses uma só noite não pernoita com a suplicante nem dela faz caso, nem dos filhos e casa, distribuindo os bens desta, não só luxuriosamente mas também na tafularia do jogo, em tal extremo que sendo muito bom oficial de ourives já não trabalha pelo referido ofício, chegando como é público nesta cidade a estar preso por não dar conta da prata que recebe para as obras que encomendam, distribuindo indevidamente no dito jogo e com mulheres prostitutas com quem adultera."

Num segundo requerimento, diz que ele lhe bate e a ameaça de morte, "chegando a tal excesso que não obstante o andar muitas vezes prenhe de propósito lhe tem dado muitos coices no ventre, a fim de ver se periga a vida da suplicante com o aborto, tudo por causa de andar concubinado há muitos anos com uma mulata de nome Caetana, com quem comete adultério,

Scanned with CamScanner

contra a fidelidade devida ao sacramento do matrimônio; e em cuja casa ordinariamente vive de dia e de noite."

Convém acentuar mais uma vez que para o historiador não importam apenas as causas oficiais para o divórcio, aquelas que se encontravam estipuladas e descritas nos textos eclesiásticos, mas também todo o leque de motivações, claramente explicitadas pelas requerentes, revelador de uma mentalidade. Assim, embora uma moradora da vila de Santos se queixe em seu libelo do concubinato do marido com uma mulata, percebe-se que a principal recriminação consistia no fato de o marido querer sua "perdição". Diz ela: "Esquecido inteiramente o R. das obrigações e deveres de um marido honrado e católico, pretendeu que a A. o acompanhasse e figurasse em batuques e bailes desonestos, em assembléias de mulatos, negros e outras pessoas de baixa esfera e vida licenciosa e depravada". Como ela se recusasse a "procedimentos tão alheios e impróprios de uma matrona grave e honesta", ele a atacara com uma faca, ameaçando que a ia fazer "sangrar como um porco". Ele tudo fazia para envilecê-la e tirar-lhe a honestidade e, quando ela uma vez lhe dissera que tinha sido criada com muita honra, ele respondera "que não queria mulher tão honesta porque tanta honra não servia para ele".[57]

O relato que faz Angélica Maria da Assunção, moradora no Bairro de N. Sra. do Ó, das suas desventuras conjugais, constitui um quadro bastante vivo dos costumes coloniais onde o adultério certamente aparecia como um mal menor. Conta ela que, estando de parto, o marido a tratara com tamanha crueldade, matando-a à fome, "que era preciso a parteira que lhe assistia andar pelos sítios dos vizinhos pedindo farinha e toicinho". E não só não lhe dava de comer como a injuriava de palavras, "botando-a em um catre sem enxergão tão somente com umas palhas de bananeira". Quando a filha nascera expulsara-a de casa e ela vivera durante três anos em São Paulo, enquanto o marido andava concubinado. Depois a levara novamente para casa, mas a tratava como escrava, obrigando-a a lavar-lhe os pés e a ir lavar balaios de roupa no rio Tietê, enquanto as escravas ficavam em casa sem fazer nada. Era desrespeitada por elas: "a escrava Joana a injuriou de palavras como fazia em outras muitas ocasiões e com tanto desaforo que até chegou a dar na suplicante". Nunca cuidara de a vestir, assim como à filha; pelo contrário, vendera sua saia preta e sua capa vermelha com o objetivo de a impedir de ir ouvir missa.[58]

Conviria também interrogarmo-nos se a lepra não constituiu, para o pedido de divórcio feito por uma moradora da freguesia de Nazaré, um motivo mais forte que o adultério e os maus tratos enfatizados no processo. O foco principal da narrativa incide no

Scanned with CamScanner

concubinato: "contra o dever de um marido que em paz, harmonia e boa união deve guardar a lei conjugal, contrariamente o tem feito, vivendo publicamente amancebado, assim de fora de casa, com manceba de casa posta, como de portas adentro com uma própria escrava do casal, de quem tem um filho de oito anos mais ou menos". O foco secundário recai sobre os "desprezos e palavras injuriosas e insultantes". E a doença do marido é aludida apenas de passagem: "e além do referido o suplicado se acha contaminado do mal de Lázaro".[59]

Uma descendente das principais famílias da cidade de São Paulo, Escolástica da Silva Buena, não queria mais viver com o marido não só por este viver concubinado com uma mulata, mas também porque a privava "do governo doméstico da sua casa, com escândalo dos vizinhos e dos próprios parentes" e porque lhe transmitira uma doença venérea: "sendo a mesma antes de casar muito sadia e robusta, poucos tempos depois que casou com o R. principiou a padecer moléstias adquiridas pelo R. que lhas comunicou, vivendo oprimida e inabilitada de sarar".[60]

Tal como nos processos de divórcio por sevícias, também nestes por adultério a reação do marido variava: umas vezes não contrariava o libelo, outras vezes defendia-se vigorosamente, como se vê no processo em que foi citado Domingos Francisco da Silva Guimarães, do termo da vila de Mogi Mirim.[61] Sua mulher o acusara: "na mesma casa, em que com ela vivia maritalmente, tinha de portas adentro por sua concubina a Ana Maria de Jesus, com quem tratava, e trata carnalmente, faltando por este modo à fé do tálamo conjugal, que devia guardar ilesa, e vivendo por conseguinte em um escandaloso adultério com gravíssima injúria da A." E queixara-se também de que ele "a ultrajava já com palavras afrontosas e já com pancadas por causa da mesma concubina".

A esta acusação respondeu o marido que, embora no tempo de solteiro tivesse tido um filho de Ana Maria de Jesus, "contudo, depois de casado, não teve mais trato algum com ela que fosse ilícito a seu estado, e somente lhe dava assistência para alimentos do dito filho como era obrigado por Direito Divino e Humano". Esclarecia ainda que, embora tivesse dado à dita concubina, no tempo de solteiro, um sítio nas vizinhanças de sua fazenda, ela de lá tinha saído e fora para a vila de Itu, que distava 20 léguas da morada do casal, "devendo portanto cessar toda a suspeita que pudesse haver". Quanto aos maus tratos, ele afirmou que, pelo contrário, sempre tratara bem a mulher: "somente uma vez fez ação de lhe querer dar, sem que contudo a ferisse, precipitado de cólera pela certeza de que ela A. tinha estado escondida no mato sozinha com José Antônio de Andrade".

Scanned with CamScanner

Novamente a mulher tomou a palavra para contradizê-lo: "se a referida adúltera se retirou para a vila de Itu e lá se acha presentemente morando, é porque o R. a mandou para ali viver depois de se achar a presente causa perpetuada em Juízo e de haver vivido com ela em público e escandaloso adultério". A esposa guardou silêncio em relação à suspeita de relações ilícitas no mato e afirmou: "sempre viveu com toda a honra e se comportou com o decoro devido ao seu estado, apesar do mau exemplo, que lhe dava o R. seu marido".

É razoável supor que todas as ações de divórcio aqui estudadas fossem iniciadas por mulheres brancas, embora de condição social diversa, pois, quando a requerente era de cor, tal fato não deixava de ser assinalado na petição. E só foram localizados dois processos envolvendo casais de cor: Teresa Barbosa, preta forra, casada com José Fernandes Franco, homem pardo; e Rita Machada, parda, casada com Faustino, preto forro.[62]

Nos dois casos a separação foi pedida por sevícias e adultério, mas o primeiro processo apresenta peculiaridades que convém examinar, dado que é raro encontrar na documentação do Brasil colonial informações deste tipo sobre a população de cor.

"Diz Teresa Barbosa desta vila (Santos) mulher preta e forra casada com José Fernandes homem pardo, que o referido seu marido trata a suplicante com imoderadas sevícias dando-lhe pancadas, e investindo com ela com facas e paus e outras semelhantes tiranias, e isto tendo ele sido antes escravo nas Minas Gerais, onde a suplicante o comprou, e forrou, e se casou com ele, e esquecido de tão grandes benefícios, e feito verdadeiro ingrato trata a suplicante com tantas sevícias, tendo mancebias, e por esse respeito dilapidando, e destruindo-lhe todos os seus bens, razão por que se quer divorciar dele." Revoltada com a ingratidão de um marido que ela mesma tirara da escravidão, Teresa Barbosa pretendia que, "sem se fazer meação", tudo ficasse para ela, sem que isso dispensasse o marido de lhe conceder alimentos.

Foi feito então um inventário dos bens do casal, quer dos que estavam em poder da mulher, quer dos que se encontravam na posse do marido. Por ele se vê que a preta forra detinha o controle dos bens perante o pardo que alforriara, pois os mais valiosos já se achavam em suas mãos. Com ela estavam todos os recibos das quantias devidas ao casal, um escravo, várias jóias (fios de corais "engrazados em ouro", um coco de prata com mais ou menos 300 gramas, 500 outavas de ouro lavrado, colheres de prata), roupa fina (saias de veludo, de seda, de lã de camelo, camisas de cambraia fina e de esguião, lençóis de linho). Em poder do marido achavam-se apenas alguns trastes (arcas de moscóvia, duas candeias, um barril, uma colher de prata, dois pratos

Scanned with CamScanner

de estanho, duas gamelas, duas panelas) e roupa já velha (quatro vestes, três calções, um chapéu, um timão de baeta, um capote de pano, duas cabeleiras, dois pares de meias de seda e outros dois de linho, um par de sapatos, outro de chinelos, outro de botas), além de instrumentos de trabalho (uma rede de pescar, uma canoa, uma espingarda). Alguns acessórios mais luxuosos deviam ter sido presentes da mulher, no tempo em que as relações entre os dois eram boas: um espadim com guarnição de prata, uma espada com punho de prata, três pares de botões de ouro pequenos.

Vemos, assim, que o divórcio não estava apenas ao alcance das brancas e que, para algumas mulheres de cor, as sevícias e o concubinato dos maridos era tão insuportável quanto a espoliação dos seus bens (pois algumas mais afortunadas os possuíam apesar de serem simples alforriadas) e a falta de sustento e vestuário.

A análise dos 88 processos examinados leva-nos à conclusão de que seria mais fácil, do ponto de vista eclesiástico, justificar sevícias do que justificar adultério e por tal razão eram mais numerosas as esposas que recorriam à primeira causa do que as que alegavam a segunda. Nos processos em que figuram sevícias notamos que não interessavam tanto, no que se refere à argumentação, os maus tratos passados quanto a afirmação de que a vida da requerente corria perigo pelas ameaças de morte que lhe eram feitas. E isto era relativamente fácil de provar.

Por outro lado, a Igreja impunha certas condições à separação por adultério.[63] Em primeiro lugar, os cônjuges não poderiam separar-se por tal motivo "se depois de um haver cometido adultério, o outro o cometer semelhante, porquanto, como ambos delinqüem, se fica compensado para este efeito um adultério com o outro". Dada esta restrição, compreende-se que os maridos que não queriam a separação recorressem, no momento de contrariar os libelos das esposas, à alegação de que elas também tinham cometido adultério.

Mesmo que a mulher conseguisse obter sentença de separação por adultério, esta podia ser revogada caso ela viesse a cometer tal delito posteriormente: "E se for já dada a sentença de separação, que passasse em cousa julgada sobre o primeiro adultério, havendo perigo de escândalo manifesto de que vivam dissolutamente, o prelado ex-officio os obrigará a que se reconciliem um com o outro". Deste modo, a garantia de continuar separada dependia de a mulher ser ou não acusada de má conduta e, portanto, compreende-se que o fato de acrescentar o motivo de sevícias dava à divorciante uma razão para permanecer separada, uma vez que sua vida corria perigo.

E, finalmente, de nada valia a acusação de adultério, "se o que padeceu o adultério perdoar ao culpado, não só expressa, mas

Scanned with CamScanner

ainda tacitamente, se sabendo que o adultério lhe foi cometido, ao depois cohabitar, ou tiver cópula com o outro cônjuge". Ora, vimos nos processos que as mulheres queixosas de maridos adúlteros muitas vezes coabitavam com eles durante todo o período em que cometiam adultério, e este podia ser de vários anos. Mais uma razão para intensificar o pedido com o motivo de sevícias, e a argumentação era sempre a mesma: o marido adúltero maltratava a esposa e a ameaçava de morte porque queria ver-se livre dela para ficar com a concubina. Argumentação esta perfeitamente convincente do ponto de vista da Igreja, que assim não hesitava em conceder a separação, mesmo que a esposa ofendida morasse ainda debaixo do mesmo teto que o adúltero.

1.3 — *Os divórcios amigáveis*

Em fins do século XVIII surgiu um novo tipo de divórcio que não estava previsto nas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* e que significa uma simplificação processual e maior facilidade na obtenção da separação.

A petição era então redigida pelos dois cônjuges, como podemos ver pelo seguinte exemplo: "Diz Josefa Maria do Amaral e seu marido o Capitão Teobaldo de Melo César que, tendo eles suplicantes procurado o estado de casados por se persuadirem que nele serviriam melhor a Deus e seguiriam mais eficazmente a sua salvação, têm achado pelo contrário que de viverem juntos por mais tempo se lhes não pode seguir senão a sua ruína espiritual pelas continuadas discórdias em que andam em conseqüência dos desencontrados gênios, de que a Natureza os dotou, não podendo jamais modificá-los por maiores diligências que para isso tenham feito durante o longo espaço de 10 anos, que tanto há que são casados, por cuja causa têm assentado ambos de comum acordo separarem-se para sempre *quod thorum et cohabitationem*, e para o poderem fazer legalmente requerem a V. Sa. se digne dar comissão ao Rdo. Vigário da Vara da vila de Itu para que no dia e hora, que por ele lhes for assinado, vão os suplicantes à sua presença para efeito de se lavrar termo de divórcio por mútuo consentimento, e ser este depois julgado por sentença de V. Sa. a fim de constar a todo o tempo que os suplicantes se separaram por autoridade legítima."[64]

Muitos processos iniciados de forma litigiosa terminaram por comum acordo e as vantagens de tal procedimento encontram-se apontadas por um marido que fora citado a um libelo de divórcio: "não deseja o suplicante entrar em contestações odiosas, que trazem sempre semelhantes pleitos, e porque pela desigualdade

Scanned with CamScanner

de gênios que há entre ambos não podem viver em boa harmonia e sossego de espírito, quer o suplicante assinar termo de divórcio amigável para viverem apartados sem mais contenda judicial".[65]

Não só as normas eclesiásticas não previam esta forma de divórcio como, por paradoxal que pareça, a Igreja acolheu as separações amigáveis sem levantar problemas e mesmo com uma certa prodigalidade. Não deixa de causar espanto que, em 1822, um casal que contraíra matrimônio havia apenas seis meses obtivesse sua separação no juízo eclesiástico.[66]

Cumpre ressaltar que este tipo de processo é sempre acompanhado de uma referência à divisão dos bens entre os cônjuges e que, no caso de estes terem feito no tabelião uma "escritura de amigável composição", tal documento era anexado ao dossiê. Um casal, que estivera em litígio por sevícias, concordou num divórcio amigável "com as condições seguintes, que se dividirão os bens, tirando o suplicante marido o que tinha e a suplicante mulher o que trouxe quando casou".[67] Ou, por outras palavras, a mulher recuperava o dote e o marido conservava o que possuía no momento de casar. A ausência de referência aos bens adquiridos durante o casamento parece significar que o patrimônio do casal não aumentara durante os anos em que estiveram casados.

D. Ana Rosa de Jesus, da vila de Sorocaba, que pretendera divorciar-se por adultério e sevícias, aceitou as seguintes condições para um divórcio de composição: "Receberá a dita sua mulher a legítima, que trouxe para o poder do suplicante, de cuja quantia o mesmo passou recibos e em vista dos quais ela será indenizada do que eles constarem; 2.° que não poderá o suplicante, nem a mesma sua mulher, em tempo algum entrar nos bens um do outro; 3.° que ficará a mesma com os filhos que há no casal, contanto porém que os ensinará e educará tanto na Doutrina Cristã, como em tudo o mais a que são obrigados os pais de famílias e quando assim o não faça, o suplicante os tornará a recolher para sua companhia para os ensinar e educar como seus filhos e conforme é obrigado pela responsabilidade a que está encarregado para com Deus a respeito deles."[68]

Este documento é tanto mais importante quanto nos processos de separação da Capitania de São Paulo (e à semelhança do que Alain Lottin observou para a diocese de Cambraí) os filhos são os grandes ausentes. Só são referidos quando a mãe argumenta que o pai não contribui para seu sustento e que é ela quem tem de os alimentar e vestir. Nas sentenças proferidas nunca se faz menção à situação dos filhos, talvez pelo fato de a legislação portuguesa ser bem explícita quanto às obrigações de cada um dos cônjuges. Um tratadista jurídico do século XVI esclarecia: "A mãe legítima, quando o matrimônio se aparta por algum caso

Scanned with CamScanner

ficando o marido vivo, é obrigada a criar seus filhos menores de leite somente até a idade de três anos, e mais criação e despesa há-de ser à custa do pai."[69]

Também se faz referência aos filhos do casal no seguinte acordo, redigido em 1820:

"1.º Que a suplicada se ficará com o sítio, e terras do casal no termo da dita freguesia da Conceição chamado o sítio da Mantiqueira em o valor de 102$400 réis.

2.º Que o suplicante se ficará com uma morada de casas sitas na freguesia de Juqueri pertencente ao casal pela quantia de 19$200 réis e como o seu casal está devendo 6$400 réis da sisa de um escravo que o suplicante se obriga a pagar há-de receber da suplicada a quantia de 44$800 réis que vem a ser 38$400 réis para pagamento da sua meação e 6$400 para pagamento da dívida ficando por esta forma ambos iguais a evitar queixas e questões para o futuro.

3.º Que como no casal há 6 filhos, além dos 2 que se acham casados, se ficará o suplicante com 3 — a saber Joaquina, Ivo e Manuel e a suplicada com outros 3, Antônio, Francisco e Luís.

4.º Que a suplicada fica obrigada a pagar todas as custas desta pendência sem que o suplicante fique obrigado a pagar coisa alguma da sua parte."[70]

No fim do período colonial, portanto, a sociedade paulista havia encontrado uma forma de solucionar, de maneira racional e prática, as desavenças entre os cônjuges, alegando incompatibilidade de gênios e dispondo de comum acordo sobre os bens do casal e o destino dos filhos, ficando assim livres para viverem separadamente "e negociarem sobre si com total independência um do outro".

2 — *A anulação do matrimônio*

Quando a Igreja estabeleceu a diferença entre impedimentos dirimentes e impedientes, abriu a porta a que surgissem processos de nulidade de matrimônio no juízo eclesiástico, uma vez que definia o primeiro tipo como aquele que tornava nulo o matrimônio celebrado sem concessão de dispensa. Vimos anteriormente que a Igreja procurava evitar a anulação de casamentos em virtude de tais impedimentos, preferindo conceder dispensas *a posteriori*. Mas no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo deparamos com uma dúzia de processos em que se pedia efetivamente a

Scanned with CamScanner

anulação do matrimônio, sendo alegados vários tipos de impedimentos dirimentes.

Um deles era assim formulado nas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia:* "Condição: convém a saber, se algum dos contraentes é cativo, e o outro não o sabe, antes trata de casar com ele, tendo para si, que é livre".[71] Quantos casamentos não se teriam celebrado na Capitania de São Paulo com este impedimento? Só que, na maior parte dos casos, se o cônjuge livre descobria a fraude depois de casado, não movia processo contra o cônjuge cativo, aceitando o casamento assim mesmo.

Contudo, ocorreu uma exceção em 1776. Emerenciana Ribeira das Neves moveu um libelo contra o marido nos seguintes termos:

"P. E consta ter-se casado a A. com o R. João Pais Gago *in facie ecclesiae* como é público e notório.

P. que quando ele R. tratou casar-se com a A. corria uma notícia que ele era cativo o que a A. não sabia e antes se ocultava dela a condição do R. para o fim de consentir no dito contrato.

P. que algumas pessoas declararam a mandar a A. que o R. era e padecia a condição de cativo a qual a dita sua mãe sempre ocultou à A. para haver de se conseguir o dito casamento como se fez.

P. que consta notícia foi Domingos Marques dos Santos ao sítio do pai do R. no chapadão onde morava e lá lhe perguntou se o R. seu filho era liberto porque corria fama de que ele era cativo e não queria que se casasse com essa condição de cativo com a A. porque não queria que em tempo algum se queixasse dele por intervir o senhor no casamento da A.

P. que o pai do R. respondeu ao dito Domingos Marques que podia a A. casar com o R. seu filho porque era liberto e forro e que não padecia a condição de cativeiro algum e nunca tal temesse.

P. que nesta forma a A. ignorava totalmente a condição de cativo que o R. padecia [ilegível] se mostra ser nulo o casamento [ilegível].

P. que o R. é cativo nascido de uma escrava chamada Domingas que tinha em seu poder Fernando Pais de Barros pertencente ao Sargento-Mor João de Souza de Azevedo morador hoje para as partes de Mato Grosso o qual a mandou recolher da mão do senhor com os seus filhos e jornais e da prisão fugiu o réu e o senhor seu pai de onde se transportaram para a estrada de Goiazes e de lá para aqui sem jamais se haver forrado o R. o que dirão as testemunhas tudo o mais que souberem neste artigo.

P. que a A. depois de casada pela festa do Espírito Santo do ano de 74 é que teve a certeza em como o R. era cativo e como

Scanned with CamScanner

tal logo se separou dele ficando neste arraial sem com ele fazer vida pelo nulo matrimônio que tinham celebrado.

P. que como o R. vive sujeito a servidão não quer com ele fazer vida marital e como casou com a A. constrangida de sua mãe está arrependida do dito casamento suposta a dita escravidão."[72]

O que a mulher pretendia, portanto, era ver dissolvido um matrimônio que a legislação canônica considerava nulo.

Um outro impedimento dirimente era o chamado ligame, isto é, "que se algum dos contraentes é casado por palavras de presente com outra mulher, ou marido, ainda que o matrimônio seja somente rato, e não consumado, vivendo o tal marido, ou mulher, não pode contrair matrimônio com outrem e se de fato o contrair é nulo".[73]

Já vimos anteriormente que deviam ser freqüentes na Capitania de São Paulo os casos de bigamia, mas também é provável que a segunda mulher, mesmo que tivesse conhecimento deste impedimento, nada dissesse, a menos que, como no caso de D. Maria Rita de Vasconcelos, tivesse um casamento melhor em perspectiva. Assim, em 1777, esta moradora do arraial da Camanducaia requereu que seu matrimônio fosse considerado nulo, uma vez que o marido, Antônio José Gomes, tinha se casado na vila do Príncipe com Maria da Glória sob o nome de Bento Nicolau Almeida Pinto.[74]

A impotência do marido constituía também impedimento dirimente, isto é, "quando algum dos contraentes, já antes de contrair matrimônio, não era capaz de geração por falta, ou improporção dos instrumentos da cópula, ou a falta provenha da natureza, arte, ou enfermidade, contanto que seja perpétua".[74]

Com esta alegação surgiu em 1798 um requerimento no Tribunal Eclesiástico de São Paulo: "Diz Mariana da Silva de Porto Feliz, onde vai há 5 anos que está casada com Antônio Jacinto Estrite, e em todo este tempo tem vivido em companhia de seu marido sem escândalo algum havendo união de corpos *quoad thalamum*, mas até o presente se não consumiu o matrimônio que só existe rato, pela impotência física e antecedente ao matrimônio, que padece o consorte, pois conforme o Direito só lhe era permitido três anos para a prova se ela era perpétua, ou só *ad tempus*, e contudo já caminha há cinco anos sem que haja esperança de a ter, opondo-se antes esta falta ao fim primário do matrimônio que é a procriação da prole pelo que quer a suplicante mostrar a verdade deste fato fazendo seu depoimento com o mesmo consorte, que suposto tenha alguma ereção genital, nunca foi apta para a consumação matrimonial, e então se julgar por nulo e inválido o primeiro matrimônio e ficar a suplicante livre para passar a segundas núpcias."[75]

Scanned with CamScanner

Mas, os casos que constituíam maior problema para a Igreja não eram estes em que se pedia a anulação do matrimônio devido aos impedimentos de condição, ligame, ou impotência, e sim outros, muito mais freqüentes, em que um dos cônjuges, ou ambos, alegavam o impedimento de consangüinidade ou afinidade.

Nesta questão a Igreja sempre manteve uma posição ambígua, e esta ambigüidade acarretou-lhe uma série de dificuldades de ordem prática no relacionamento dos párocos com os seus paroquianos, uma vez que ela procurava resolver os problemas sem definir claramente a atitude a ser tomada.

Por um lado, a Igreja afirmava taxativamente: o laço do matrimônio consumado pela cópula carnal é totalmente indissolúvel, exceto pela morte de um dos cônjuges. Por outro lado, declarava nulos os matrimônios consumados para os quais havia impedimento dirimente. Como conciliar estas duas posições, sobretudo quando era muito comum contestar a validade de um matrimônio com a alegação de consangüinidade ou afinidade, e isto tanto na metrópole quanto no Brasil? Num aresto da Casa da Suplicação, que determinava ser o juízo eclesiástico o único competente para decidir sobre a validade de um casamento, apareceu em 1575 o caso seguinte: "Pedia-se uma herança: defendia-se um marido que fora meeiro nos bens de sua mulher; replicava-se que não fora sua mulher, nem o pudera ser, porque antes que ele a recebesse dormira com um seu irmão, por onde não valia o matrimônio pois não houvera dispensação."[77]

Quer se tratasse de uma questão de herança, quer simplesmente houvesse o desejo, por parte de um dos cônjuges, de contrair novo matrimônio, o fato é que estes pedidos de anulação apareciam mais freqüentemente que os outros.

Em 1740, Catarina Dias, moradora na vila de Sorocaba, apresentou o seguinte libelo cível:

"1 — P. que a A. casou com o R. na forma, e rito eclesiástico.
2 — P. que o R. não podia casar com a A. por estar com impedimentos dirimentes para não poder receber a A. por sua consorte porque
3 — P. que Antônio Luís do Passo com Isabel João são irmãos legítimos tanto de pai, como de mãe.
4 — P. que o dito Antônio Luís do Passo teve uma filha por nome Joana, filha natural; e a dita Isabel João é mãe da A., no que fica a A., com a Joana sendo primas irmãs.
5 — P. que o R. antes de casar com a A. teve cópula carnal com a dita Joana prima irmã da A., pelo que fica o R. sendo por afinidade também primo da autora além disto

Scanned with CamScanner

6 — P. que o R. teve da dita Joana uma filha, a qual a A. batizou servindo-lhe de madrinha; pelo que vem a A. a ser comadre do R., e isto muito antes de se casarem.

Em cujos termos segundo os de direito

> P. que o matrimônio contraído pelo R. com a A. é nulo por ser contraído com impedimento dirimente assim por razão da afinidade, como é comadre, o que assim espera a A. se julgue dissolvendo-se o tal matrimônio *quo ad vinculum* pela razão dita, condenando-se o R. nas custas."[78]

Como em geral eram os párocos que tinham conhecimento, através da confissão, de cópulas ilícitas mantidas com parentes antes da celebração do casamento, eram também estes que tinham a obrigação de tomar uma atitude perante tais uniões consideradas nulas pela Igreja.

A primeira medida a ser tomada era impedir a coabitação dos cônjuges, mas é óbvio que esse primeiro passo tinha de ser regularizado mais cedo ou mais tarde, ou pela anulação do matrimônio, no que a Igreja relutava, ou pelo divórcio, como ocorreu com um morador da vila de Sorocaba culpado de casar com a filha da mulher com quem tivera cópula e que fora, por iniciativa do pároco local, divorciado por sentença.[79]

Embora, no caso de ser requerida a nulidade de matrimônio em virtude de impedimento por consangüinidade ou por afinidade, houvesse da parte da Igreja uma tendência mais forte para a concessão da dispensa *a posteriori* do que para a anulação, deparamos, contudo, com um processo cuja sentença estava de acordo com o desejo da mulher: não continuar casada com o marido.[80] Vejamos seu texto: "E porque se receberam sem preceder dispensa ficou nula a celebração do sacramento do matrimônio por Direito Eclesiástico, o que assim o julgo: e visto que a oradora no seu juramento expressamente declara que não quer ser dispensada para revalidar o matrimônio, como devera, mando que se lhes dê suas sentenças se as quiserem para se mostrarem livres e desimpedidos para qualquer outro estado, que lhes parecer, e paguem os autos."

Significaria esta decisão que, no início do século XIX, a Igreja começava a mostrar-se mais flexível e a conceder com mais facilidade a anulação do casamento? É difícil responder esta pergunta, pois esta exceção pode ser apenas a confirmação da regra...

Em 1816 houve um processo de nulidade de matrimônio considerado escandaloso na época, na medida em que João de Lima

Scanned with CamScanner

Leite e Almeida pretendia, pouco tempo depois de casado, anular seu casamento com Maria Joaquina do Amaral alegando simplesmente a nulidade da dispensa que lhes tinha sido concedida, uma vez que os fatos ali afirmados eram falsos.[81] Este caso permitiu ao advogado uma defesa do casamento em termos que merecem ser aqui transcritos, uma vez que nos dão uma idéia da retórica possível num tribunal eclesiástico.

Começa por insurgir-se pelo fato de alguém ter ousado fazer uma petição com tal conteúdo: "Novo, e neste Auditório, ainda desconhecido monstro aparece, e se apresenta em campo, a fim de tragar, e acabar de destruir a firmeza, e a indissolubilidade, que de sua natureza deve acompanhar o contrato e santo sacramento do matrimônio! E será possível, que ele chegue a poder levantar sua cerviz enganadora, e produzir os terríveis efeitos, que costuma causar o seu pestífero veneno? Não, eu não o presumo, antes espero seja podado antes da sua produção."

Depois de criticar a facilidade com que se concediam divórcios pouco tempo depois do matrimônio (até com oito dias), afirma que "pior, e mais pernicioso escândalo" era o que tentava fazer o autor da petição. "Qual o fogoso, e indómito bruto, que incitado pelo estímulo de seu apetite brutal, com as patas, e dentes acomete a débil, e incauta poldrinha, que intenta resistir-lhe, mas logo que abusa dela, a deixa, e no mesmo instante vai buscar outra, assim eu considero o A. no seu modo de proceder. Sim, incitado pelo ardente fogo da sua concupiscência para com a idade, formosura e riqueza de sua parente solicita com ânsia, e faz todas as diligências constantes dos apensos juntos, só a fim de a gozar; mas logo que o consegue, enfastia-se, e não contente da pública ignomínia com que a trata, ainda recorre à piedade da Igreja para que lhe conceda o poder de abusar de outra. Que desvario!"

Toda a argumentação do advogado tende a mostrar a contradição entre o pedido de dispensa, onde se alegava a "angustez da terra" e a dificuldade de achar-se quem se casasse com a moça "a não ser parente", e o pedido de nulidade, onde se afirmava exatamente o contrário do que fora dito antes: que a moça, sendo jovem, formosa e rica, facilmente encontraria quem com ela quisesse casar.

Mas, o que teria acontecido para tão estranha petição? O advogado dá a entender que o marido queria que o sogro "lhe acrescentasse o dote"; portanto, o pedido de anulação, redigido alguns meses depois de ter casado com a prima, só podia significar uma forma de chantagem.

Também em relação a casamentos de escravos podiam aparecer requerimentos de nulidade de matrimônio, só que, no único processo conservado no arquivo da cúria, a petição foi feita pelo

Scanned with CamScanner

senhor dos escravos, o que nos leva a suspeitar que ele teria algum interesse em dissolver a união. A menos que se acredite numa consciência religiosa muito forte. A petição foi feita em 1795, nos termos seguintes:

"Diz o Capitão Felipe Neri Teixeira da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Campinas deste Bispado que tendo ele suplicante dois escravos de nome Ambrósio, e Joaquina, depois de lhe mandar fazer as diligências do estilo os fez receber, e passados tempos se viu no conhecimento de que os mesmos se achavam casados nulamente, por haver entre os mesmos impedimento dirimente, e para que este matrimônio se julgue nulo.

P. que o dito Ambrósio escravo muito antes de ser (casado) com a dita Joaquina *in facie ecclesiae* conheceu carnalmente por cópula ilícita a Rita mãe da dita Joaquina.

P. que a mesma copulada Rita mãe da (impedida), suposto já hoje seja falecida contudo o confessou, e declarou em sua vida ao Rdo. André da Rocha, (ilegível) pároco daquela dita freguesia de Campinas aquela predita cópula, em cujos termos não há, nem pode haver dúvida alguma sobre a nulidade do predito matrimônio.

P. que com a certeza da nulidade daquele matrimônio que depois de celebrado se fez público logo o Rdo. Pároco os fez separar, como vivem até ao presente."[82]

Scanned with CamScanner

NOTAS

1 — Arquivo da Cúria, Processo 15-10-159, 1816.
2 — Raquel Rumblesperger Lopes Domingues vem realizando, sob minha orientação, sua pesquisa sobre a prática do divórcio na Capitania de São Paulo, que será apresentada como Dissertação de Mestrado na USP.
3 — Num testamento de 1654 encontra-se o seguinte texto: "Declaro que sou casada e recebida em face da Igreja com Antônio Pereira Cirne e por certas causas estamos em divórcio por sentença do Juízo Eclesiástico." (I.T., vol. 42, p. 184)
4 — *O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento,* Sessão XXIV, Canon VIII.
5 — Livro I, tít. LXXII, § 316.
6 — *Ibid.*, § 317.
7 — *Ibid.*, § 317: "Se ainda for tão grande o risco, que se tema, que nem com a tal caução fica segura a vida do que padece as sevícias, se fará a separação sem determinação de tempo, até que totalmente cesse a suspeita do dito perigo."
8 — *Ibid.*, § 312.
9 — *Apêndice das petições mais necessárias*, p. 50-51.
10 — Arquivo da Cúria, Processo 15-15-235, 1822.
11 — *Ibid.*, Processo 15-13-204, 1819.
12 — *Ibid.*, Processo 15-11-187, 1818.
13 — *Ibid.*, Processo 15-14-227, 1821.
14 — *Ibid.*, Processo 15-13-208, 1820.
15 — *Ibid.*, Processo 15-8-137, 1814.
16 — *Ibid.*, Processo 15-2-19, 1762. Ver, ainda, Processos 15-54-684, 1759, e 15-15-238, 1822.
17 — Antônio Delicado, *Adágios portugueses.*
18 — Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, *Classe dos crimes*, p. 223. Num dos processos de divórcio analisados, uma das testemunhas inquiridas referiu-se a uma acusação judicial de adultério feita pelo marido: "Ele testemunha que sabe e é público nesta vila que o marido da embargante, João Simões da Silva, querelou dela no Juízo da Ouvidoria desta vila por crime de adúltera, culpando-a com um José Ribeiro, o que parece a ele testemunha ser falso, porque assistindo na casa da embargante 18 meses, nunca teve notícias que tal houvesse nem que a embargante pelo dito José Ribeiro mandasse matar ao dito seu marido João Simões, contudo sabe ele testemunha que o dito José Ribeiro esteve preso na cadeia desta vila por este crime que lhe imputou o dito João Simões, mas sabe de certo que tudo foi falso, como tal livrando-se saiu solto e livre." (Processo 15-10-163, 1749)
19 — Arquivo do Estado, Ordem 342, Lata 93 A.
20 — Arquivo da Cúria, Processo 15-3-38, 1780. Na Bahia, contudo, o viajante Thomas Lindley teve conhecimento de um divórcio em que a mulher fora acusada de adultério e comentou: "O modo de conduzir as questões jurídicas dessa natureza é muito diferente do nosso. A primeira petição é dirigida ao Poder Judiciário, que ordena a reclusão do culpado, do sexo frágil, até a solução do caso. Em

Scanned with CamScanner

seguida, após a inquirição das testemunhas, etc., os autos são enviados ao Tribunal Eclesiástico, para decisão final e decretação da sentença de divórcio. Isso no que respeita ao marido e à mulher, reservando-se aquela autoridade o direito de punir o delinqüente do sexo masculino. Esta derradeira medida consiste em severa multa e prisão, para os que têm recursos; mas, no caso presente, espera-se que a pena seja a de rebaixamento do criminoso a soldado raso e sua deportação para Angola." (*Narrativa de uma viagem ao Brasil*, p. 88-89) O estrangeiro não soube aqui distinguir bem o que pertencia efetivamente à esfera civil e à esfera eclesiástica: esta se ocupava simplesmente do processo de separação, enquanto aquela se encarregava da punição do culpado, uma vez que neste caso o marido certamente perdoara à mulher e optara pela solução da separação. De forma muito perspicaz, contudo, Lindley percebeu que no Brasil as causas de divórcio se resolviam de maneira mais rápida do que seria de esperar: "As questões são sempre resolvidas sem delongas."

21 — Arquivo da Cúria, Processo 15-1-16, 1756.
22 — Arquivo do Estado, Ordem 341, Lata 93, documento de 1810.
23 — Arquivo da Cúria, Processo 15-1-3, 1729.
24 — *Ibid.*, Processo 15-2-28, 1767.
25 — *Ibid.*, Processo 15-14-22, 1821.
26 — *Ibid.*, Processo 15-6-92, 1809.
27 — *Ibid.*, Processo 15-9-145, 1815.
28 — *Ibid.*, Processo 15-54-682, 1765.
29 — *Ibid.*, Processo 15-15-231, 1821.
30 — *Ibid.*, Processo 15-1-15, 1735.
31 — Borges Carneiro, citado por Cândido Mendes de Almeida, *Código filipino*, p. 867: "Sobre alienar bens móveis ou gastar dinheiro se permite na prática, por costume, ao marido maior liberdade do que geralmente tem qualquer sócio pelas leis do contrato da sociedade, pois é cabeça de família, e se nisso quiser-se proceder com rigor, se ocasionarão muitos pleitos, e se atropelará a honra do matrimônio."
32 — Liv. IV, tít. LXIV.
33 — Arquivo da Cúria, Processo 15-1-12, 1752.
34 — *Ibid.*, Processo 15-7-109, 1812.
35 — *Ibid.*, Processo 15-4-58, 1801.
36 — *Ibid.*, Processo 15-3-52, 1797.
37 — *Ibid.*, Processo 15-1-6, 1736.
38 — *Ibid.*, Processo 15-8-135, 1814.
39 — *Ibid.*, Processo 15-11-187, 1818.
40 — *Ibid.*, Processo 15-1-16, 1756.
41 — *Ibid.*, Processo 15-7-106, 1811.
42 — *Ibid.*, Processo 15-19-276, 1821.
43 — *Ibid.*, Processo 15-5-79, 1718.
44 — *Ibid.*, Processo 15-15-235, 1822.
45 — *Ibid.*, Processo 15-7-107, 1811.
46 — *Ibid.*, Processo 15-4-67, 1805.
47 — *Ibid.*, Processo 15-14-222, 1821.
48 — *Ibid.*, Processo 15-13-204, 1819.
49 — *Ibid.*, Processo 15-10-166, 1817.
50 — *Ibid.*, Processo 15-4-67, 1805.
51 — *Ibid.*, Processo 15-1-11, 1751.
52 — *Ibid.*, Processo 15-11-62, 1768.
53 — *Ibid.*, Processo 15-3-41, em que uma mulher se queixa de que o marido "é tão desumano que não teve dúvida em desonestar a uma sobrinha carnal", vivendo com ela tempo considerável em concubinato.

Scanned with CamScanner

54 — *Ibid.*, Processo 15-3-42, 1784.
55 — *Ibid.*, Processo 15-3-40, 1785.
56 — *Ibid.*, Processo 15-3-45, 1790.
57 — *Ibid.*, Processo 15-4-56, 1799.
58 — *Ibid.*, Processo 15-35-458, 1788.
59 — *Ibid.*, Processo 15-8-136, 1813.
60 — *Ibid.*, Processo 15-3-47, 1795.
61 — *Ibid.*, Processo 15-4-64, 1804.
62 — *Ibid.*, Processos 15-1-8, 1746, e 15-7-122, 1813.
63 — *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia,* Liv. I, tít. LXII, § 313.
64 — Arquivo da Cúria, Processo 15-3-54, 1718.
65 — *Ibid.*, Processo 15-15-232, 1821.
66 — *Ibid.*, Processo 15-15-236, 1822.
67 — *Ibid.*, Processo 15-6-98, 1810.
68 — *Ibid.*, Processo 15-10-166, 1817.
69 — Rui Gonçalves, *Privilégios e prerrogativas,* p. 232-233.
70 — Arquivo da Cúria, Processo 15-13-206, 1820.
71 — Liv. I, tít. LXVII.
72 — Arquivo da Cúria, Processo 15-3-44, 1776.
73 — *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia,* Liv. I, tít. LXVII.
74 — Arquivo da Cúria, Processo 15-2-35, 1777.
75 — *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia,* Liv. I, tít. LXVII.
76 — Arquivo da Cúria, Processo 15-3-55, 1798.
77 — Cândido Mendes de Almeida, *Auxiliar jurídico,* p. 341.
78 — Arquivo da Cúria, Processo 15-1-7, 1740.
79 — Arquivo da Cúria, Processo 15-1-14, 1753.
80 — Arquivo da Cúria, Processo 15-54-699, 1816.
81 — Arquivo da Cúria, Processo 15-10-159, 1816.
82 — Arquivo da Cúria, Processo 15-5-90, 1795.

Scanned with CamScanner

1 — FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Nacional

Cod. 17 — Mesa do Desembargo do Paço, vol. 1, 1808-1810, Registro de Consultas.
Caixa 124 — Mesa do Desembargo do Paço, Legitimações.
Caixas 224 e 226 — Mesa do Desembargo do Paço, Matéria criminal, comutação de degredo e outros.

Biblioteca Nacional

II — 32, 33, 37 — Parecer sobre petição da Regente do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória que quer licença para transformar o referido recolhimento em mosteiro.
II — 34, 32, 32 — Cartas do bispo capelão-mor do Rio de Janeiro ao rei, em 1819.
II — 35, 23, 21 — Autos do processo de fiança em favor de Maria Custódia, acusada ante o Santo Ofício da Inquisição de ter contraído segundas núpcias, sendo vivo, ainda, seu primeiro esposo. São Paulo, 10 de abril de 1804.
II — 35, 26, 48 — Ordem do Santo Ofício de Lisboa dirigida a Manuel José Vaz, Vigário Geral do bispado de S. Paulo e Comissário do Santo Ofício, dando instruções a respeito da atitude que o referido vigário deveria tomar em relação ao crime de bigamia. Lisboa, 5 de novembro de 1799.

Arquivo Municipal de São Paulo

A — 5-10a, Donativo Real, 1720 ou 1729 a 1730.

Arquivo do Estado de São Paulo

Ordem 1, Lata 1.
Ordem 337, Lata 90.
Ordem 341, Lata 93.
Ordem 342, Lata 93 A.
Ordem 342, Lata 94.
Ordem 344, Lata 95.
Ordem 352, Lata 102.
Ordem 440, Lata 82, Códice n.º 232.
Ordem 451, Lata 93.
Ordem 457, Lata 3, Livro 9.

Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

2-4-6, Estatuto das Recolhidas da Conceição da Divina Providência desta cidade de S. Paulo, religiosamente congregadas em seu novo convento no ano de 1788.
2-4-8, Estatuto para o Recolhimento de Santa Teresa de Jesus Maria José desta cidade de S. Paulo, 1748.
12-3-67, Rol das diversas freguesias, 1796-1849, 1 livro.

Scanned with CamScanner

Processo 15-8-137, 1814
Processo 15-9-145, 1815
Processo 15-9-155, 1816
Processo 15-10-166, 1817
Processo 15-11-187, 1818
Processo 15-13-204, 1819
Processo 15-13-205, 1820
Processo 15-13-206, 1820
Processo 15-13-207, 1820
Processo 15-13-208, 1820
Processo 15-13-209, 1820
Processo 15-14-219, 1821
Processo 15-14-220, 1821
Processo 15-14-221, 1821
Processo 15-14-222, 1821
Processo 15-14-224, 1821
Processo 15-14-225, 1821
Processo 15-14-226, 1821
Processo 15-14-227, 1821
Processo 15-14-228, 1821
Processo 15-15-230, 1821
Processo 15-15-231, 1821
Processo 15-15-232, 1821
Processo 15-15-233, 1821
Processo 15-15-234, 1821
Processo 15-19-276, 1821
Processo 15-15-235 1822
Processo 15-15-236, 1822
Processo 15-15-237, 1822
Processo 15-15-238, 1822
Processo 15-16-240, 1822
Processo 15-16-241, 1822

2 — FONTES IMPRESSAS

Alincourt, Luís d', *Memória sobre a viagem do porto de Santos à cidade de Cuiabá.* São Paulo (1953).

Almeida, Cândido Mendes de, *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'el-rei a Filipe I.* 14.ª edição. Sendo a primeira de 1603, e a nona de Coimbra, de 1824; Rio de Janeiro, 1870.

Almeida, Cândido Mendes de, *Auxiliar jurídico servindo de apêndice à décima quarta edição do Código Filipino ou Ordenações do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'el-rei D. Filipe I.* Rio de Janeiro, 1869.

Almeida, Francisco José, *Tratado da educação física dos meninos.* Lisboa, 1791.

Almeida, Dr. Francisco José de Lacerda e, *Diário da viagem do Dr. (...) pelas capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso, Cuiabá e S. Paulo, nos anos de 1780 a 1790.* S. Paulo, 1841.

Alorna, Marquesa de, *Inéditos, cartas e outros escritos.* Lisboa, 1941.

Anchieta, Pe. José de, *Informações e fragmentos históricos do padre (...) (1584-1586).* Rio de Janeiro, 1886.

Anchieta, Pe. José de, "Informação dos casamentos dos índios do Brasil", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* tomo VIII.

Andrade, Vicente Navarro de, *Plano de organização de uma escola médico-cirúrgica, que, por ordem de Sua Alteza Real, o Príncipe Regente Nosso Senhor traçou e escreveu* (...). Rio de Janeiro, 1812.

Apêndice das petições mais necessárias no foro contencioso, segundo o costume até agora seguido no cível, crime, órfãos, e finanças. Com algumas advertências instrutivas para melhor inteligência dos senhores juízes, advogados e solicitadores. Rio de Janeiro, 1815.

Benci, Jorge, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos.* S. Paulo, 1977.

Bernardes, Pe. Manuel, *Armas da castidade: tratado espiritual, em que por modo prático se ensinam os meios, e diligências convenientes para adquirir, conservar, e defender esta angélica virtude.* Lisboa, 1699.

Scanned with CamScanner

Bernardes, Pe. Manuel, *Nova Floresta ou Silva de vários apotegmas e ditos sentenciosos, espirituais e morais, com reflexões em que o útil da doutrina se alia com o vário da erudição, assim divina como humana.* Lisboa, 1706-1708.

Boletim do Arquivo do Estado de S. Paulo, n.º 5.

"O caderno de assentos do Coronel Francisco Xavier da Costa Aguiar", *Anais do Museu Paulista*, tomo XX.

Cardim, Fernão, *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica pela Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente, (S. Paulo), etc. desde o ano de 1583 ao de 1590, indo por Visitador o P. Cristóvão de Gouveia. Escrita em duas cartas ao P. Provincial em Portugal pelo P. (...).* Lisboa, 1847.

Cardim, Fernão, *Tratado da terra e gente do Brasil.* S. Paulo, 1978.

Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, 3 vols. S. Paulo, 1954.

Cartas jesuíticas. Tomo II, *Cartas avulsas (1550-1568).* Rio de Janeiro, 1931.

Catecismo da doutrina cristã, composto por mandado do Exmo. e Revmo. Senhor Cardeal de Mendonça, patriarca de Lisboa. Lisboa, 1791.

Coisas notáveis do Brasil, vol. I. Rio de Janeiro, 1966.

Coleção cronológica de leis extravagantes, posteriores à nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603. Desde este ano até o de 1761 conforme as Coleções, que daquelas se fizeram e inseriram na edição vicentina destas do ano de 1747, e seu Apendix do de 1760. As quais acresceram nesta edição as compiladas por F. da G. França em suas Adições e Apendix. Recenseadas todas, acuradamente revistas e freqüentemente emendadas de muitos erros e faltas daquelas e outras edições, por J. I. de F. Coimbra, 1819.

Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. Coimbra, 1720.

Cortez, Jerônimo, *Segredos da natureza*, nova edição. Lisboa, 1831.

Coutinho, D. José Joaquim da Cunha de Azeredo, *Respostas dadas por (...) bispo de Elvas, então bispo de Pernambuco, às propostas feitas por alguns párocos daquela diocese.* Lisboa, 1808.

Daniel, Pe. João, "Tesouro descoberto do rio Amazonas", *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95.

Debret, Jean-Baptiste, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.* 2 vols.. Belo Horizonte, 1978.

Delicado, Antônio, *Adágios portugueses reduzidos a lugares comuns.* Lisboa, 1651.

Denman, Thomas, *Aforismos sobre as hemorragias uterinas, e convulsões puerperais.* Rio de Janeiro, 1813.

Deus, Fr. Gaspar da Madre de, *Memórias para a história da Capitania de S. Vicente, hoje chamada de S. Paulo.* S. Paulo, 1953.

Diálogos das grandezas do Brasil, S. Paulo, 1977.

Documentos avulsos do Arquivo do Estado de S. Paulo, vols. 2 e 3.

Documentos interessantes para a história e costumes de S. Paulo, vols. 3, 13, 15, 18, 20, 21, 23, 29, 32, 33, 34, 39, 44, 56, 57, 59, 60, 62, 65, 72, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89.

Franco, Francisco de Melo, — *Medicina teológica ou súplica humilde, feita a todos os senhores confessores e diretores, sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente da lascívia, cólera e bebedice.* Lisboa, 1794.

Scanned with CamScanner

Gonçalves, Rui, *Privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por Direito comum, e Ordenações do Reino, mais que o gênero masculino.* Lisboa, 1785 [1.ª edição, 1557].

Inventários e testamentos, vols. 1, 5, 11, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 35, 39, 42, 43, 44.

Larraga, Fr. Francisco, *Prontuário da Teologia Moral, muito útil, e necessário para todos os que se quiserem expor para confessores, e para a devida administração do Santo Sacramento da Penitência.* Coimbra, 1749.

Leme, Pedro Taques de Almeida Paes, *Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica*, 3 vols. São Paulo, 1953.

Lindley, Thomas, *Narrativa de uma viagem ao Brasil.* S. Paulo, 1969.

Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo. S. Paulo, 1977.

Mawe, John, *Viagens ao interior do Brasil.* S. Paulo, 1978.

Mendonça, Antônio Manuel de Melo Castro e, "Memória econômico-política sobre a Capitania de S. Paulo", *Anais do Museu Paulista*, tomo XV.

Moralistas do século XVIII. Rio de Janeiro, 1979.

Melo, Francisco Manuel de, *Carta de guia de casados, para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso.* Coimbra, 1747.

Nantes, Bernard de, *Catecismo índico da língua kariris, acrescentado de várias práticas doutrinais, e morais, adaptadas ao gênio e capacidade dos índios do Brasil.* Lisboa, 1709.

Nóbrega, Pe. Manuel da, *Cartas do Brasil (1549-1560).* Rio de Janeiro, 1931.

Novas cartas jesuíticas. S. Paulo, 1940.

Oliveira, Antônio Rodrigues Veloso de, *Memória sobre o melhoramento da Província de São Paulo.* S. Paulo, 1978.

Pinto, Antônio Joaquim de Gouveia, *Compilação das providências, que a bem da criação, e educação dos expostos ou enjeitados se têm publicado, e acham espalhadas em diferentes artigos de legislação pátria, a que acrescem outras, que respeitando ao bom regimen, e economia da sua administração, e sendo contudo filhas das mesmas leis, tem a experiência provado a sua utilidade.* Lisboa, 1820.

Rebelo, Bartolomeu Coelho Neves, *Discurso sobre a inutilidade dos esponsais dos filhos celebrados sem consentimento dos pais; em que se mostra ser ele de Direito Divino, Natural, das Gentes, Canônico, Pátrio, e Civil de todos os povos da Europa e se mostra ofensiva de todos estes Direitos a doutrina dos jesuítas, que propunham uma ilimitada liberdade a este respeito, asseverando serem indignas de se observarem as leis dos príncipes católicos, que determinam esta necessidade. Dedicado ao Ilmo. e Exmo. Senhor Marquês de Pombal.* Lisboa, 1773.

Registro Geral da Câmara Municipal de S. Paulo, vols. XII, XIII e XIV.

"Relação das festas públicas que na cidade de São Paulo fez o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Dom Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão", *in* José Aderaldo Castelo, *O movimento academicista no Brasil*, vol. III, tomo 4.

Relatos monçoeiros, Introdução, coletânea e notas de Afonso de E. Taunay. São Paulo, 1953.

Rendon, José Arouche de Toledo, *Obras.* S. Paulo, 1978.

Roteiros e notícias de São Paulo colonial. S. Paulo, 1977.

O sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em latim e português, 2 vols.. Lisboa, 1807.

Saint-Hilaire, Auguste de, *Segunda viagem a São Paulo e Quadro histórico da Província de São Paulo.* S. Paulo, 1953.

Saint-Hilaire, Auguste de, *Viagem à Província de São Paulo e Resumo das viagens ao Brasil, Província Cisplatina e Missões do Paraguai.* S. Paulo, 1972.

Scanned with CamScanner

Sanches, Ribeiro, "Educação de uma menina até a idade de tomar estado, no Reino de Portugal. Escrita a meu amigo o Dr. Barbosa a Elvas. Pelo ano de 1754", *in* Luís de Pina, *Plano para a educação de uma menina portuguesa no século XVIII*. No II Centenário da publicação do Método de Ribeiro Sanches, Porto, 1968.

Silva, José Justino de Andrade e, *Coleção cronológica da legislação portuguesa compilada e anotada por (...) (1634-1640)*, Lisboa, 1855; *(1648-1656)*, Lisboa, 1856; *(1683-1700)*, Lisboa, 1859.

Sousa, Joaquim José Caetano Pereira e, *Classes dos crimes, por ordem sistemática, com as penas correspondentes, segundo a legislação atual*, 2.ª edição. Lisboa, 1816.

Spix e Martius, *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, vol. I. S. Paulo, 1976.

Teles, J. H. Correia, *Manual do tabelião ou Ensaios de Jurisprudência Euremática* (1.ª edição, 1819). Lisboa, 1859.

Vida e feitos de Francisco Manuel Gomes da Silveira Malhão, escrita por ele mesmo. Lisboa, 1792.

Scanned with CamScanner

1 — ESTUDOS SOBRE A CAPITANIA DE SÃO PAULO

Livros e teses

Bellotto, Heloísa Liberalli, *Autoridade e conflito no Brasil colonial: o governo do morgado de Mateus em São Paulo*. S. Paulo, 1979.

Boni, Maria Ignês Mancini de, "A população da vila de Curitiba segundo as listas nominativas de habitantes, 1765-1785. Curitiba, 1974 (Dissertação de Mestrado, UFPR, mimeografada).

Fragoso, Myriam Xavier, "O ensino régio na Capitania de S. Paulo (1759-1801)". S. Paulo, 1972 (Tese de Doutorado, USP, mimeografada).

Leonzo, Nanci, "Defesa militar e controle social na Capitania de São Paulo: as milícias". S. Paulo, 1979 (Tese de Doutorado, USP, mimeografada).

Lourenço, João Carlos, "A cidade de São Paulo (1808-1821)". S. Paulo, 1978 (Dissertação de Mestrado, USP, mimeografada).

Marcílio, Maria Luiza, *La ville de São Paulo. Peuplement et population (1750-1850)*. Rouen (1968).

Marcílio, Maria Luiza, "Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)". S. Paulo, 1974 (Tese de Livre-docência, USP, mimeografada).

Mesgravis, Laima, *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo (1599?-1884). Contribuição ao estudo da assistência social no Brasil*. S. Paulo, 1976.

Samara, Eni de Mesquita, "A família na sociedade paulista do séc. XIX (1800-1860)". S. Paulo, 1980 (Tese de Doutorado, USP, mimeografada).

Schaaf, Mariza Budant, "A população da vila de Curitiba segundo as listas nominativas de habitantes, 1786-1795". Curitiba, 1974 (Dissertação de Mestrado, UFPR, mimeografada).

Trevisan, Amélia, "Casa Branca, a povoação dos ilhéus". S. Paulo, 1979 (Dissertação de Mestrado, USP, mimeografada).

Artigos

Almeida, Antônio Paulino de, "Memória histórica de Cananéia", *Revista de História*, n.º 78, 1969.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, "Sistema de casamento no Brasil colonial". *Ciência e Cultura*, vol. 28 (11), 1976.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, "Casamento de escravos na Capitania de S. Paulo", *Ciência e Cultura*, vol. 32 (7), 1980.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, "O divórcio na Capitania de São Paulo": *Vivência, História, sexualidade e imagens femininas*. S. Paulo, 1980.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, "O casamento e suas normas, eclesiásticas, civis e sociais", *in Cultura no Brasil colônia*, Petrópolis, 1981.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, "A educação na Capitania de S. Paulo". *Revista da Academia Paulista de História*, Ano 1, n.º 1, 1981.

Taunay, Afonso de E., "Um capitão-general estatista", *Anais do Museu Paulista*, tomo XV.

Taunay, Afonso de E., "Pedro Taques e a sua obra", prefácio a Pedro Taques de Almeida Paes Leme, *Informação sobre as minas de S. Paulo. A expulsão dos jesuítas do Colégio de S. Paulo*. S. Paulo, s.d.

Scanned with CamScanner

2 — OUTROS ESTUDOS

Livros

Andrade, Antônio Alberto Banha de, *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. S. Paulo, 1978.

Araújo, Alceu Maynard, *Medicina rústica*. S. Paulo, 1979.

Carvalho, Laerte Ramos de, *As reformas pombalinas da instrução pública*. S. Paulo, 1978.

Cortezão, Jaime, *Portugueses e índios no Brasil colonial*. S. Paulo, 1972.

Costa, Iraci del Nero, *Vila Rica: população (1719-1826)*. S. Paulo, 1979.

Freyre, Gilberto, *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, 1958.

Herculano, Alexandre, *Estudos sobre o casamento civil. Por ocasião do opúsculo do sr. visconde de Seabra sobre estes assuntos*, 2.ª edição. Lisboa, 1892.

Lévi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*. Paris, 1955.

Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Haia, 1968.

Pinto, Luís de Aguiar Costa, *Lutas de famílias no Brasil*. S. Paulo, 1980.

Reis Filho, Nestor Goulart, *Contribuição ao estudo da evolução urbana do Brasil (1500/1720)*. S. Paulo, 1968.

Russell-Wood, A.J.R., *Fidalgos and Philanthropists — The Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755*. Berkeley e Los Angeles, 1968.

Santos Filho, Lycurgo de Castro, *História geral da Medicina brasileira*, vol. I. S. Paulo, 1977.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro, (1808-1821)*. S. Paulo, 1977.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, *Cultura no Brasil colônia*. Petrópolis, 1981.

Artigos

Farina, Duílio Crispim, "O início do ensino da Arte Obstetrícia no Brasil", *Maternidade e Infância*, vol. 33 (3); julho-setembro de 1974.

Graham, Richard, "Slave Families on a Rural Estate in Colonial Brazil", *Journal of Social History*, vol. 9, n.º 3, 1976.

Ramos, Donald, "Marriage and the Family in Colonial Vila Rica", *Hispanic American Historical Review*, vol. 55, n.º 2, maio 1975.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, "Educação feminina e educação masculina no Brasil colonial", *Revista de História*, n.º 109, 1977.

3 — OBRAS DE REFERÊNCIA

Cascudo, Luís da Câmara, *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, 1954.

"Catálogo de manuscritos sobre São Paulo existentes na Biblioteca Nacional", *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 74.

Scanned with CamScanner

Exposição histórica comemorativa do IV Centenário da fundação de São Paulo, (1554-1954). Lisboa, 1954.

Mulher brasileira. Bibliografia anotada. S. Paulo, 1979.

Silva, Antônio de Morais, *Dicionário da língua portuguesa.* Lisboa, 1813.

Trujillo, Maria Salete Zulzke, "A família brasileira", *Notícia bibliográfica e histórica.* Campinas, n.º 67, maio de 1975.

4 — MODELOS HISTORIOGRÁFICOS

Livros

Anderson, Michael, *Family Structure in Nineteenth Century.* Lancashire, Londres, 1974.

Ariès, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime.* Paris, 1973.

Armengaud, A., *La famille et l'enfant en France et en Angleterre du XVIe au XVIIIe siècle. Aspects démographiques.* Paris, 1975.

De Mause, Lloyd (org.), *The History of Childhood.* Nova York, 1974.

Flandrin, Jean-Louis, *L'Église et le contrôle des naissances.* Paris, 1970.

Flandrin, Jean-Louis, *Amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France, (XVIe-XIXe siècle).* Paris, 1975.

Flandrin, Jean-Louis, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société.* Paris, 1976.

Laslett, Peter (org.), *Household and Family in Past Time.* Cambridge, 1974.

Lebrun, François, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime.* Paris, 1975.

Lottin, Alain, e outros, *La désunion du couple sous l'Ancien Régime. L'exemple du Nord.* Lille, 1975.

Artigos

Biraben, J.N., "Le médecin et l'enfant au XVIIIe siècle. Aperçu sur la pédiatrie au XVIIIe siècle", *Annales de démographie historique,* 1973.

Chamoux, A., "L'enfance abandonée à Reims à la fin du XVIIIe siècle", *Annales de démographie historique,* 1973.

Gouesse, J.M., "En Basse-Normandie au XVIIe et XVIIIe siècles: le refus de l'enfant au tribunal de la pénitence", *Annales de démographie historique,* 1973.

Helin, E., "Une sollicitude ambigüe: l'évacuation des enfants abandonnés", *Annales de démographie historique,* 1973.

Lebrun, François, "Naissances illégitimes et abandons d'enfants en Anjou au XVIIIe siècle", *Annales,* julho-outubro de 1972.

Meyer, Jean, "Le personnel médical en Bretagne à la fin du XVIIIe siècle": *Médecins, climats et épidémies à la fin du XVIIIe siècle.* Paris, Haia, 1972.

Scanned with CamScanner